سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

فيشته و غاية الإنسان

دراسة وترجمة

دكتورة فوقية حسين محمود

دكتوراه الفلسفة من جامعة ادنبرة باسكتلندة

مدرسة الفلسفة بكلية البنات بجامعة عين شمس

ملتزمة الطبع والنشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقاً)



اهداءات ٢٠٠١

ا.صلاح راتب

القاهرة

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

فيشته

و

غاية الإنسان

دراسة وترجمة

دكتورة فوقية حسين محمود

دكتوراه الفلسفة من جامعة ادنبرة باسكتلندة

مدرسة الفلسفة بكلية البنات بجامعة عين شمس

ملتزمة الطبع والنشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقاً)

الطبعة الأولى

مطبعة مخيمر بالقاهرة — ت: ٤٧١٩٣

مقدمة

يضم هذا الكتاب ترجمة إلى العربية لأحد مصنفات « فيشته » وهو « غاية الإنسان » .

وقد قدمت لهذه الترجمة بدراسة لحياته وبيئته الاجتماعية والسياسية والفكرية ، مع عرض لأصول مذهبه الفلسفية .

ونقلت النص إلى العربية عن الترجمة الفرنسية التي ظهرت بعنوان « La Destination de L'homme » والتي نقلها عن الألمانية الأستاذ موليتور M. Molitor ، وذلك لعدم إلمامي باللغة الألمانية وكنت مزمعة أن أقابل أثناء الترجمة النص الفرنسي بالنص الإنجليزي للمصنف « The Vocation of man » ولكن لم يتيسر لي - للأسف الشديد - بالرغم من محاولتي المتكررة الحصول على هذا النص الإنجليزي إلى حين ظهور هذا الكتاب .

ونص « غاية الإنسان » هذا ينقسم إلى أقسام ثلاثة : الأول منها عنوانه « الشك » والثاني « المعرفة » والثالث « الإيمان » .

وقد قدمت لكل منها بموجز تيسيراً للإلمام بأهم آراء المؤلف في كل قسم منها .

وإنى إذ أقوم بترجمة كتاب « غاية الإنسان لمؤلفه فيشته » وأقدمه لقراء العربية مسبوقاً بهذه الدراسة : آمل أن أكون قد وفيت جزءاً ضئيلا من الجهود التى يجب أن تبذل فى دراسة آراء هذا الفيلسوف — والله الموفق والمعين .

القاهرة فى مارس سنة ١٩٦٣ .

فوقية حسين محمود

فيشتـــــــــه

و

مذهبه

دراسة

بقلم صاحبة الترجمة

حيـاة فيشته — بيئته :

جوهان جوتليب فيشته(1) J. G. Fichte فيلسوف ألمانى ، ولد فى رامنو وهى قرية صغيرة فى اللوزاس عام ١٧٦٢ م وتوفى عام ١٨١٤ م .

وهو من أسرة سويدية استقرت فى ألمانيا أثناء حرب الثلاثين . وكان والده تاجراً بسيطاً رقيق الحال ، ويعول أسرة كبيرة ، فلم يستطع أن يهيىء له سبل التعليم . غير أن الذكاء الخارق والنجابة الواضحة التى تميز بها هذا الطفل منذ أن كان صغيراً يافعاً ، يجرى حراً طليقاً فى المراعى ويحفظ دروس الأحد عن ظهر قلب استرعت انتباه أحد أثرياء المنطقة ؛ وهو البارون

(1) Pierre Larousse Grand Dictionnaire Universel xix em : Siecle - Tome 8 pp. 330 — 331
— Pierre Gueroult : Fichte et la Revolution Francaise Revue Philosophique. Anneé 1939 pp. 226 — 322.
— UEBERWEG/HEINZE GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE 1951 - Bd. 4. pp. 16 — 19.
— E. Brehier : Histoire de la Philosophie pp. 683—684
— Encyclopaedia Britanica. 1768 vol 10 pp 223 —226

ميلتيتز Miltitz فتكفل بتعليمه وأرسله مباشرة إلى مدرسة بفورتا Pforta حيث برز على زملائه وعرف بميله نحو تحصيل كل ما يعبر عن اتجاهات العصر الجديدة . وقد توصل فيشتة على الرغم من صرامة نظام هذه المدرسة إلى قراءة بعض كتب لها الطابع التحررى الحديث . ويقال إنه أولع منذ حداثة سنه بكتابات ويلاند Wieland[1] وجوته Goethe[2] ولسنج Lessing[3] وهردر Herder[4] وكان هؤلاء جميعاً من الكتاب الذين سايروا

(١) ويلاند : (١٨٣٣م ــ ١٨١٣م) اشتهر كأديب وكانت له جهود فى الشعر والنثر حيث عرف باتجاهه نحو التحليل النفسى فى رواياته مثل « أجاتون » « Agathon » (١٨٦٦م ــ ١٧٦٨م) وكان يتناول بعض المشاكل الاجتماعية من خلال كتاباته هذه الأدبية وله أتباع عديدون وخاصة فى النمسا وسكسونيا .

(٢) جوته ــ ولد عام ١٧٤٩م ــ واتصل بكبار مفكرى العصر وخاصة هردر (انظر الحاشية ٤ من هذه الصفحة) الذى عرفه أول ماعرفه فى مدينة ستراسبورج عام ١٧٧٠م وتوطدت بينهما العلاقة منذ عام ١٧٧٦م ، ومن آرائه فى الطبيعة : أنها فى تغير مستمر . ويحدث فيها التغير ببطء دون حدوث اصطدامات تتسم بالعنف وذلك لأن كل ما فيها منسجم متسق ويتحقق فى موعده حسب ماقدر له ــ ومن بين مؤلفاته التى تثبت اتجاهه هذا : كتابه « تطور النبات : Metamorphoses « des Planles » الذى نشر عام ١٧٩٠م .

(٣) لسنج : (١٧٢٩م ــ ١٧٨١م) وأهم مصنفاته Wolffen Bultler Fragmente Die Erziehund des Menschen gescntechts, حيث عالج المسائل الدينية بروح بعيدة عن التزمت القديم المتوارث لدى رجال اللاهوت وتعرض فيها لآراء ليبنتز الدينية ؛ وكان لأقواله أثرها على مذهب هيجل (١٧٧٠م ــ ١٨٣١م) فى الدين .

(٤) هردر : (١٨٤٤م ــ ١٨٠٣م وأهم مصنفاته «أصل اللغة» ١٧٧٢م ، و« آراء فى فلسفة تاريخ الإنسانية» ١٧٨٤م ــ ١٧٩١م) ويتميز هردر بأنه كان

عجلة الزمن ، وكتبوا فى الحرية والأخلاق والسياسة والأنظمة الاجتماعية فى عصر كانت الثورة الفرنسية فيه قداندلعت فى نفوس الفرنسيين ، وطلعت على أهل الفكر بمبادئها الجديدة ونادت بحقوق الإنسان . وقد بلغت نزعة « فيشتة » الاستقلالية فى هذه المرحلة المبكرة من حياته أن تبرم يوما بنظام مدرسته الصارم ، وترك الدار ، وروحه عطشى إلى الحرية والمغامرة ، ووُجد بعد فترة على ضفاف نهر السال La Saale يدرس خريطة لقارة أمريكا ، رغبة منه فى السفر إلى هذا البلد المتحرر . غير أن كفيله البارون « ميلتيتز » الذى كان يعنى به عناية خاصة رأى أنه ما زال فى حاجة إلى التسلح بالدراسة الجامعية فى ألمانيا قبل أن يذهب إلى عالم الدنيا الجديدة وعمل على إلحاقه مباشرة بجامعة « ويتنبرج وليبزج ». وبقيت عوامل القلق وعدم الرضا تعمل عملها فى نفسه ؛ حتى قيل إنه لم يكن يواظب على حضور بعض المحاضرات ؛ وخاصة محاضرات علم اللاهوت على الرغم من اهتمامه الخاص بهذا العلم ؛ لأنه لمس فيما كان يلقى عليه من دروس جواً مغلقا صارما ، لا يسمح للعقل المتفتح بمناقشة العقائد الدينية مناقشة حرة تشفى

= يميل إلى تأمل الماضى ودراسة تاريخ تطور الفكر ، إلا أنه لم يتبين مراحل معينة تنتهى بالإنسان ؛ إذا ما مر بها ـ إلى تقدم معين ـ ولكنه تعرف فى الطبيعة على نماذج فكرية تتأرجح بين أحوال مختلفة وغايتها التحقق بحالة كاملة تحصل عليها ببطء ، على نحو ما كان الأمر لدى جوتة .

غليل نفسه العطشى إلى تبين الحقيقة ؛ ويظهر أن اتجاهه الحر في تناول مسائل العقائد الذي صرح به في مصنفه الأول : « نقد كل الوحي » كانت خطوطه قد بدأت تتميز في هذه الفترة من حياته ، وخصوصاً وأنه قد كتب هذا المصنف في أيام قلائل فيما بين ١٣ يوليو و ١٨ أغسطس عام ١٧٩١م[1] عندما عوّل على زيارة الفيلسوف « كانت » في مدينة كونسبرج Könisberg مما يدل على أن أفكاره كانت ناضجة في ذهنه من قبل ، منذ أن أظهر تبرمه بالجمود الذي كان يسود محاضرات اللاهوت ، وفي ذلك الحين ظهر لديه اتجاه خفيف نحو التصوف والعزلة ؛ مما جعله يبدو لزملائه غريباً بعض الشيء في تصرفاته . وعندما بلغ الثامنة عشرة قرأ أخلاق « سبينوزا » ، وفي الوقت نفسه اهتم بدراسة القانون .

وحدث أن توفي كفيله البارون « ميلتيتز » فاضطر إلى الاعتماد على نفسه ليعيش ، وأوقف تحصيله للعلم فترة من الزمن وعانى قسوة كسب العيش ـ كمدرس ـ في أسرات الساكسون . وحاول أن يعمل كواعظ ، ولكن طلبه هذا قوبل بالرفض ؛ لأنه كان يُشك في سلامة اتجاهاته الدينية من حيث توافقها مع ما كان

---

(1) UEBER WEG / HEINZE - GRUNRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. 1951. Bd. 4. p. 15.

سائداً من نظم الوعظ في الكنائس في ذلك الحين .

ومرّ « فيشتة » بأزمة قوية ؛ إذ أن عمله كمدرس كان يعرضه لإهانات بعض الكونتيسات المتعجرفات . واضطر إلى أن ينتقل من بلد إلى بلد قاطعاً ألمانيا طولا وعرضا . وكان أثناء اجتيازه لقرى ألمانيا يلمس عن كثب شقاء الفلاحين وهوانهم على أرض النبلاء ، كما لمس روح التذمر المكتوم الذى كان يعتمل فى نفوسهم ضد أسيادهم المالكين للأرض .

وعند مروره بمدينة « كونسبرج » ذهب لرؤية الفيلسوف الكبير : « كانت » الذى قابله أولا بشيء من الفتور ، ثم تحمس للقائه عندما أطلعه على مخطوط كتابه « نقد كل الوحى » وقد بلغ من تقدير « كانت » لهذا المصنف أنه ساعد كاتبه على نشره . وحدث أن سقط اسم المؤلف سهواً عند النشر ، فظن القراء أنه مصنف من مصنفات « كانت » مما يدل على أن « فيشتة » فى ذلك الحين قد اتصل « بالفلسفة الكانتية » وخاصة بالناحية العملية منها ؛ واهتم « كانت » بفيشتة وعاونه على الالتحاق بوظيفة مدرس لدى الكونت كروكو Krokow الذى لم يسترح له لجرأته وسوء لكنته . فلم يطل به المقام لدى هذا السيد ؛ فسافر إلى «زيوريخ» حيث قرر أن يواصل تحصيله للعلم ويتابع على الخصوص دراساته الفلسفية ، وتعرّف فى هذه المدينة على فريق من الأدباء والشعراء وأخذ يتردد - كمدرس - على أسرة الشاعر الكبير

« كلوبستوك » Klopstock [1] وتعرّف هنـاك على شخصيـة معروفة فى عالم الفـكر هى شخصية بستالوتز Pestalozz [2] الذى تأثر « فيشتة » ببعض أفـكاره فيما يتعلق بمـكانة الفرد فى المجتمع وخاصة فى المجتمـع الألمانى . كما تعرّف فى هذا المنزل أيضاً على ابنة أخى الشاعر كلوبستوك الآنسة چان راهن Rahn التى اشتهرت فى بيئتها بذكائها المفرط وإرادتها القوية ، مما جعـل البعض يرى فيهـا صلابة الرجال ، ونفاذ بصيرة النساء[3] ، فاتفقت ميول هذه الآنسة مع ميول « فيشتة » القوية الوثابة إلى الحرية والعمل فأحبها وتزوجها .

وقد أدى نجاح كتابه « نقد الوحى » الذى نسب خطأ إلى « كانت » إلى ذيوع صيته ولمعان اسمه فى دنيا الفـكر .

ولما كان هذا الـكتاب يمثل اتجاهات « فيشتة » الفـكرية فى

---

(١) كلوبستوك (١٧٢٤م — ١٨٠٣م) كان من الأدباء ، لمع اسمه فى الشعر فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر . وقد خطا بالأدب الألمانى خطوات واسعة وتناول فى كتاباته كثيراً من المعانى التى كانت تشغل بال أهل عصره من الألمان .

(٢) بستالوتز (١٧٤٦م — ١٨٢٧م) صنف كثيراً من الـكتب الأدبية والفلسفية ؛ وكان يـكتب آراءه الفلسفية ــ لا لفئة المتخصصين من أهل الفـكر ولـكن للشعب ؛ ولذلك اشتهر بأنه « الفيلسوف الشعبى » وكان القراء يلتهمون كتبه التهاما .

(3) UEBERWEG / HEINZE — GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE Bd. 4 p. 15

أولى مراحلها فإننا سنحاول أن نعطى فكرة عن اتجاهه فيه كمصنّف[1] خصوصاً وأن ماورد فيه يعتبر اللبنة الأولى فى بناء فلسفة «فيشتة» إذ أن هذا الفيلسوف قد حاول بعد تدوينه أن يقع على المبادىء النظرية للتطبيقات العملية التى وردت فيه ؛ ولذلك يمكن أن يعتبر مصنفه الذى ظهر فيما بعد عن «نظرية المعرفة» مكملا أو موضحاً لهذا المصنف ؛ بيّن «فيشتة» فيه : أن كل وحى لا بد وأن يجوز تعقله ، فالكائن الذى فيه قلب فيه عقل أيضاً ، والبون بينهما ليس شاسعا بحيث يتعذر على الكائن أن يتعقل ما سبق له أن وقع عليه بالقلب أو جاءه بطريق السمع ؛ وكان من الجائز جداً أن ينحرف فيشتة إلى مذهب الدهريين ويثبت أن العالم قديما بقدم مادته التى ليس لها خالق منفصل عنها ومتعالى عليها ؛ لولا أنه سار فى طريق المثالية الذاتية التى قال بها «كانت» أى تلك التى تجعل للذات العارفة : مكان الصدارة . والتى جعلت مصنفه هذا ينسب خطأ «لكانت» على نحو ما أثبتنا ذلك آنفا منذ قليل .

* * *

ويجدر بنا أن نقف هنا وقفة قصيرة لنعطى صورة سريعة للعصر الذى نشأت فيه أفكار «فيشتة» فى نواحيه السياسية

---

(١) لم يتسير لى الحصول على هذا المصنف ولذلك عولت على ما ورد من إشارة إليه فى كتاب «تاريخ الفلسفة» لإميل برييه ص ٦٩١ .

والاجتماعية والثقافية ، وذلك للاتصال الوثيق بين آراء الفيلسوف النظرية والعملية ، وما كان سائداً من آراء وأفكار وأوضاع اجتماعية وسياسية فى هذا العصر .

شب « فيشته » فى عصر كانت نفوس الفرنسيين فيه تتأجج بالثورة لتطيح بالحكم الاستبدادى وترد للشعب حقوقه التى طالما تاقت نفسه للحصول عليها ، والتى طالما أطاحت بها الملكية الظالمة فى سخرية واستهزاء .

وكانت الحالة فى الولايات الألمانية مماثلة لحالة فرنسا قبل الثورة ، إذ كان نظام العبيد مازال سائداً والفلاح يرزح تحت عبء النظام الإقطاعى وكانت الحروب الداخلية والخارجية قد هدّت قوى الشعب ؛ وبلغ من تمكن نظام العبيد بالولايات الألمانية ، أنها كانت تعقد المعاهدات لتبادل اللاجئين منهم ، ولم يكن لأحد الحق فى أن يرفع صوته لينتقد أو يهاجم النظام الاجتماعى أو نظام الحكم ، فقد كان يعاقب بالسجن ونزع الملكية كل من تحدثه نفسه بذلك[1] .

كانت ألمانيا إذن مقسمة إلى ولايات تختلف قوة وضعفا ، فقد اقتطع منها الأشراف ضياعاً يحكمونها ، وحاول أباطرة ألمانيا من أحفاد « شرلمان » استرداد سلطانهم ؛ ولكن كان ذلك بدون

---

(1) Carnot : L'Allemagne avant l'invasion française

جدوى ، وبقيت ألمانيا بلاداً مقطعة الأوصال ولم يكن من بين هذه الولايات ما له السيطرة على جيرانه من الولايات الأخرى؛ بحيث يمكن لنا أن نقول : إنه كان هناك مركز للحكم يسمح بتجمع الآراء فى ولاية واحدة ، ويسمح بالتالى لأفراد الشعب بالتكتل للتعبير عن آرائهم بحيث تتوفر للمتذمر فرصة إظهار سخطه والحديث عن عذابه وألمه ، مما كان سيترتب عليه أن يظهر بين أفراد الشعب وعى بحالتهم وما يصح أن تكون عليه إن فكروا بأنفسهم فى التعديل ؛ فتفكك ألمانيا سياسياً وانعدام وجود مركز سياسى تتبلور فيه الآراء أدى إلى منع ظهور اعتراضات عامة ، وبالتالى إلى منع اندلاع ثورة،على نحو ماحدث فى فرنسا .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن عدم وجود الطبقة الوسطى أو طبقة البورجوازية الواعية التى كانت منتشرة فى فرنسا ، والتى كانت متعطشة إلى المساهمة فى الحكم والحصول على حقوقها السياسية والاجتماعية كاملة ، أدى أيضاً إلى عدم تبلور الروح الثورى العنيف بين الألمان ، ويرجع عدم وجود هذه الطبقة فى ألمانيا إلى ما حدث من نكسة للطبقة الوسطى إبّان القرن السادس عشر ، بعد خراب الكثير من المدن الصناعية مثل « نورمبورج ، وأوجسبورج ، وكولونيا » وغيرها بسبب ماقام من حقد بين السادة الأشراف[1] .

---

(١) نفس المرجع السابق .

غير أنه إذا كانت هذه الظروف الخارجية القاهرة قد أدت إلى انعدام تبلور الروح الثورى العنيف فى ألمانيا ، فقد كانت هناك أيضاً عوامل داخلية ساهمت فى قمع ظهور الثورات العنيفة ، وأعنى بذلك ما كان يكتبه وينادى به كثير من الكتاب الألمان من أن التغيير الاجتماعى والسياسى لابد أن يتم ببطء دون أن يكون للأفراد حق إجراء التغيير ، وذلك احتراما للسلطات الحاكمة ، وسنرجع إلى بسط هذا الاتجاه بشىء من التفصيل فيما بعد.

هذه عوامل كان من أثرها أن بقى الشعب الألمانى ينوء تحت عبء الاستبداد ولا يرى لنفسه الحق فى أن يعمل للحصول على حقوقه كما كان الحال فى فرنسا .

ومما ساعد على بقاء هذه الحال أيضاً : ظهور ملك حنون شفوق ، عطوف على الشعب ونعنى به الملك « فريديريك » الثانى الذى عمل على التقرب من الشعب لمصلحته الشخصية ، فأحبته الجموع وألقت عليه عبء الحصول على ما كانت تريد أن تحصل عليه من حقوق ، وتصل إليه من آمال .

نام الشعب الألمانى فى سبات عميق وأخذ ينتظر الغوث من أعلى من الحاكم الذى بيده جميع الحقوق السياسية ، والذى كان يملك الأرض كلها ، وله حق إنزال العقاب على الخارجين عليه ، وكان يصحب هذا الركود شعور باليأس والتشاؤم ، عبّر عنهما ـ مثلا ـ :

كل من «فورستر» Forester[1] و«ويلاند» و«هردر» فى كتاباتهم ، بحيث يمكن أن نقول: إنه لم تكن هناك حركات سياسية عنيفة فى الولايات الألمانية ، اللهم إلا ما كانت تقوم به بعض الجمعيات السرية من حين إلى حين ، ولم يكن له صدى كبير بين أفراد الشعب الراكد .

غير أنه إذا كانت ألمانيا قد بقيت هادئة سياسياً ، وساعدها على ذلك بعض قادة الفكر ، فقد ظهر فى مجال الأدب والفلسفة مادل على وجود وعى بحالة البؤس والشقاء التى كانت سائدة فيها ، والتى لم يتبينها إلا عدد قليل من هذه الفئة — فئة الكتاب والمفكرين — ممن كانوا يتابعون الحركات الفكرية فى أوربا وتعرفوا بالتالى على كتاب الثورة الفرنسية بالذات من أمثال «روسو[2]» Rousseau «وفولتير[3]» Voltaire و«ديدرو[4]»

(١) فورستر : (١٧٥٤م — ١٧٩٤م) .

(٢) « روسو » (١٧١٢م — ١٧٧٨م) عاش حراً طليقاً منذ نعومة أظفاره فعرف قيمة الحرية واتصل بديدرو (انظر الحاشية ٣، ٤ من هذه الصفحة) ولكنه لم ينطو كلية تحت لوائه . وكتب عام ١٧٥٠م « خطبة فى العلوم والفنون » وذاع صيته ، وكان يكاتب دالمبير ، وينقد بعض آرائه ، ثم كتب « هيلويز الجديدة » ١٧٦١م ثم « التعاقد الاجتماعى » و « إميل » ١٧٦٢م ؛ وقد تسببت كتاباته هذه فى مطاردة السلطات الحاكمة له ؛ وعبر عن استيائه من حال القلق وعدم الاستقرار هذه فى كتابه « أحلام شارد »

ومن أفكاره الجريئة التى ذكرها : « إذا كانت قوانين الدولة لها صرامة وصلابة القوانين الطبيعية ، بحيث لا تستطيع أن تثنيها رغبات الأفراد ؛ فمعنى هذا أن هؤلاء قد أصبحوا جمادات » . (إميل : الكتاب الثانى منه) .

(٣، ٤) « فولتير » (١٦٩٤م—١٧٧٨م) قضى فولتير فى بداية حياته فترة

Diderot و « كوندورسيه[1] » Condorcet وغيرهم ؛ وقد تفاوت الكتاب الألمان[2] فيما عبروا عنه من آراء توضح فهمهم للأوضاع السائدة وطرق علاجها ؛ فلدينا مثلا ما كتبه « جان بيير أوز » J. P. UZ. فى كتابه « ألمانيا البائسة » و « بورچير » Bürger فى « الفلاح والطاغية الأكبر » و « توبنهيم » Taubenheim فى « الصياد المتوحش » وابنة الراعى » و « ڤوس » Voss فى « العبيد والإنسانية المهدرة الحقوق » وغير هذا وذاك من الكتاب أمثال : « شيلر ، وبستالوتز ، وهردر ، وڤيلاند ، وفورستر » ؛ لقد أشار

= فى انجلترا حيث أعجب بفلسفة « لوك » و « نيوتن » وكتب فيما بعد « خطابات فلسفية » ١٧٣٤م ثم « خواطر عن بسكال » ثم « فلسفة نيوتن » ١٧٣٨م ثم « بحث فى التسامح » ١٧٦٣م ثم مصنفا عرف باسم « قاموس فلسفى » ١٧٦٤م . وكان « فولتير » جريئاً فى كتابته ، وعالج مسائل كثيرة ، مثل مشكلة الحرية ، والخير والشر ، وحقوق الفرد والدولة ، إلى غير ذلك من المسائل التى كانت تشغل بال أفراد الطبقة المتوسطة .

ديدرو (١٧٣٠م ــ ١٧٨٤م) قام بالاشتراك مع دالمبير D'Alembert بكتابة موسوعة ، وكان قد قام من قبل ذلك بترجمة كثير من الكتب المهمة مثل « الموسوعة العامة فى الطب » لجيمس ١٧٤٤م و « مقال فى الجزاء والفضيلة » ١٧٤٥م و « قاموس الفنون والعلوم » ١٧٢٨م ــ وكان لبعض مقالات موسوعة ديدرو أثراً فى إثارة الكثير من المنازعات حول المسائل التى تمت إلى العقيدة بصلة ، وتأخر نشر بعض أجزائها بسبب تدخل البابا ؛ ومن مصنفات ديدرو الفلسفية « آراء فى تفسير الطبيعة » « وحلم دالمبير » ١٧٦٩م .

(١) كوندورسيه [١٧٤٣ م ــ ١٧٩٤ م] .

(٢) Encyclopaedia Britanica vol 10 pp. 223 — 226.

هؤلاء جميعاً إلى وقائع اجتماعية صارخة ترجع إلى مساوىء نظام التمييز بين الطبقات، وعبروا فى كتاباتهم هذه عن روح استياء تثبت مدى وعيهم لسوء حالهم - ولو أنهم لم يجرؤوا على الجهر بتذمرهم فى عبارات صريحة تؤدى إلى إيقاظ الراقدين من سباتهم، وتحض على ضرورة إجراء تعديل يقلب الأوضاع رأساً على عقب - على نحو ما حدث فى فرنسا .

ومما يدل على وجود وعى بسوء الحال التى انتهت إليها ألمانيا فى هذه الفترة : أنه لم يفت بعض الكتاب أن يظهر افتقاده للخير المادى والأدبى - الذى كان سيعم البلاد لو أن المدن الصناعية لم تدمر فى العصر الوسيط ؛ فـ « جوستوس موزر » Moser Justus[1] قد مجد العصر الوسيط الجرمانى وبيّن مكانته وعظمته ، كما تحدث « هردر » عن حيوية العصر الوسيط : الجرمانى المسيحى ؛ وتبيّن آخرون جمال روح الوحدة التى كانت سائدة فى هذا العصر ، والتى كانت ترجع إلى النظام الكاثوليكى ؛ لقد تبيّن هؤلاء الكتاب : اختلافا بين حالهم والحال التى كانت سائدة فى ذلك العصر الوسيط ؛ وأثبتوا افتقادهم لبعض القيم مثل : الوحدة ، والاتجاه المتعين نحو الإنتاج الصناعى فى بعض مدن ذلك العصر . وقد أشار إلى ازدهار

(١) جوستوس موزير : [١٧٣٠م - ١٨٩٤م] كان شاعراً وافر الإنتاج ومؤرخا عالج المسائل التاريخية مطبقا المنهج العلمى الذى بدأ المسئولون تطبيقه فى هذا العلم ؛ ومنهم : موزير .

هـــذه المدن ـ خاصة ـ كل من : « تييك » Tieck في : Stembalds Wanderungen و « واكنرودر » Wackenroder في : Herzensergiessungen [1] .

وهكذا تبيّن ـ كتاب العصر إلى جانب المساوىء الاجتماعية السائدة ـ بعض ماترتب على هذه المساوىء والانقسامات من افتقادهم للروح الجماعية التي كان يصح أن تربط بين الولايات المختلفة . وقد عبر هؤلاء الكتاب عن آرائهم في عبارات هادئة أيضاً بعيدة كل البعد عن العنف الثوري ؛ ومن أمثال هؤلاء مثلا : « موزيز » الذي عبّر ـ عام ١٧٦٦م ، وكان ذلك في عهد « فريدريك » الثاني ـ عن استيائه من بعض المواطنين البروسيين الذين كانوا يتشدقون بأنهم لا يعرفون وطنا اسمه : ألمانيا ، وذلك في كتابه : Vom deutchen Nationalgeist ؛ ومعنى هـــذا : أن « موزير » كان يشكو من افتقاد روح التكتل والشعور بالقومية الألمانية لدى أفراد شعب الولايات الألمانية ؛ كما أن « نوفاليس [2] وشليجل [3] » أظهرا افتقادهما لهذه الروح ؛ وكذلك كايست [4]

(1) Max Rouché : introduction àux « Discours à la Nation Allemande» traduction francaise par. S. JANKÉLEVITCH Paris ed Montaigne. P. 10.

(٢) نوفاليس [١٧٧٢م ـ ١٨٠١م] .

(٣) شليجل [١٧٧٢م ـ ١٨٢٩م] .

(٤) كايست ١٧٧٧م ـ ١٨١١م وهو شاعر بروسية الأكبر الذى أحيا فيها فن الدراما

Kleist الذى هاجم (عام ١٨٠٩م) فى الفصل الأول من كتابه : Katechismus der Deutchen افتقـاد الشعور بالقومية ، الذى كان يطلق عليه فى ذلك الحين روح التجزؤ ، أو التجزئية ، أو الانفصالية Particularism وكذلك فعل « داى هرد مانشلاخت»[1] الذى حاول أن يحارب الانفصالية بالتوفيق بين الأمراء ؛ أما چاهن Jahn[٢] فقد أشار على مواطنيه بالسفر إلى مختلف المقاطعات ومعاودة التنقل بينها حتى يتم الامتزاج روحيا بين أبناء كل مقاطعة بالاندماج الاجتماعى فى حياة بعضهم بعضاً ؛ ويلاحظ أنه لا يشير -بالمرة- إلى أى تعديل سياسى يترتب عليه قلب نظام الحكم فى البلاد، وكذلك أرندت[٣] Arndt الذى وجد أن وسيلة تحقيق الوحدة تكون : فى تعميم عملة نقدية واحدة ، وموازين ومقاييس واحدة بين المقاطعات ؛ كما أشار بضرورة إلغاء الجمارك الداخلية بينها ، وإقامة حفلات ومباريات عامة تعطى فرصة الاتصال لأبناء المقاطعات المختلفة . وقد عبر عن هذا الاتجاه الهادىء أيضاً « بستالوتز » الذى كان يحب الشعب ويعطف عليه لفقره وبؤسه الشديدين ، وكان يرى أن خلاصه لن يتحقق عن طريق الثورة ؛ بل عن طريق الحاكم أو الأمير

(١) انظر Encyclopaedia Britanica. vol. 10. P. P. 223-226

(٢) المرجع السابق .

(٣) أرندت (١٧٦٩م ـ ١٨٦٠م) .

الطيب ، ووسيلته إلى ذلك هى : إقامة نظام تعليمى جديد يبعد الفرد عن الاهتمام بالعلم والعالم الخارجى ويوجهه إلى عالم الروح والقلب ، فقد أراد مداواة الموقف بتوجيه الأفراد إلى حياة روحية عالية تخفف من بؤسهم وشقائهم فى هذه الدنيا ، وتقلل من شعورهم بالعذاب فيها ، وتحثهم على تحقيق حياة أبدية سعيدة .

تتبين مما تقدم أن الألمان قد استمروا فى حال السكون والركود هذه : ليس فقط بفعل الظروف الخارجية القاهرة ؛ ولكن أيضا بحكم وجود اعتقاد متوارث تناقله كتابهم ، وآمن به شعراؤهم ، وتناوله فلاسفتهم بالدرس والتحليل،من أمثال : «ليبنتز»،و«كانت» .

فـ « ليبنتز » صاحب مبدأى : الاتصال ، والتقدم التلقائى ؛ اللذين نادى بهما فى فلسفته ، يرى : أن التقـــدم التلقائى يتم بطريقة انطلاقية تنبعث من الباطن ـ باطن الموناد ـ التى تحتوى على صفات العالم بأجمعه — إلا أنه يرى : أن العالم يتألف من ذرات لا نهائية من حيث العدد والكيف ، وهى روحية ، أى : من مادة كلها حياة وحركة ؛ وهى متباينة باختلاف الذرات وتعددها ، ولا يوجد بها منافذ للاندماج بغيرها ، وكل واحدة عبارة عن عالم تسيّره طائفة من القوانين التى تضفى عليه سمة الاستقلال . أى : أن الكون كله ينعكس فى كل موناد،فهو إذن لا يعترف بوجود مادة ميتة جامدة ، ليس فيها حياة ؛ وإنما كل

مو ناد به درجة من الحياة تختلف باختلاف درجات الوجود — ودرجة الإدراك تزداد بازدياد درجة النشاط والحيوية ، والله وحده هو القادر على أن تكون له إدراكات واضحة،ولذا كان الله أكثر الموجودات نشاطاً وقدرة على التأثير ؛ أى : أنه فاعلية خالصة ، وما عداه من الموجودات يتمثل فيه الانفعال والفاعلية فى نفس الوقت . ويرى « ليبنتز » أنه برغم استقلال كل من هذه الذرات بعضها عن بعض فهى مترابطة ويشملها نظام عام يسيّرها . ولذلك كان كل ما فى العالم خير — وهذه نظرة تفاؤلية اشتهر بها « ليبنتز » إلى جانب اعتناقه لمذهب التعدد ، ومبدأى : الاتصال ، والتلقائية التقدمية .

وكان من أثر هذه الفلسفة أن اتجه الكتاب إلى تحقيق فعل سياسى يأتى من داخل الأوضاع السائدة بالاعتماد على موقف عقلى بحت - موقف ميتافيزيقى - يسقط الاهتمام بالوقائع الخارجية التجريبية ؛ أى الأنظمة السياسية السائدة - إنهم يريدون تحقيق آمالهم بتغيير نفوسهم والارتفاع عن الواقع الأليم بالتعالى على مصائبه - على نحو ما حدث لدى « بستالوتز » . ثم إذا توجه اهتمامهم - بعض الشىء - إلى الأوضاع الخارجية ؛ فهذه الأخيرة اجتماعية لاسياسية ، والغرض منها : الاستعانة بها على تغيير باطنهم ؛ بحيث يصبح هذا الباطن متفقاً والحالة التى يريدون نقله إليها .

وقد كان من جراء هذا الموقف أن امتنعت النفوس عن الإيمان بالفعل والعمل . فقد ابتعدوا عن تصور آثار الفعل الظاهرة المتميزة التى تقطع الصلة بين حالة ماضية وأخرى حاضرة . إنهم يريدون التحول البطيء الذى يتحقق فى تؤدة بفعل مبدإ الاتصال الذى قال به « ليبنتز » ؛ فهم يعتقدون أن ما يستجد من تلقاء نفسه ـ دون فعل عنيف ، أو كسر أو هدم ـ لا بد أن يكون هو الأفضل ؛ لأنه هو الذى يمثل التطور الطبيعى للكون ، وهذه نظرة تفاؤلية نتجت من « الفلسفة الليبنتزية » فقد كان «ليبنتز» يرى : أنه لا يمكن أن يوجد فى هذا العالم إلا الخير ؛ على نحو ما أثبتناه قبل ذلك . وقد ترتب على هذا الموقف أن تحولت النفوس رويداً رويداً عن العمل ؛ وخسرت ألمانيا ـ بذلك ماديا ـ خسائر فادحة .

هذا من حيث أثر « ليبنتز » على مقومات الفكر الألمانى .

أما «كانت» ـ فعدا موقفه الجديد فى فلسفته النظرية الذى جعل للذات العارفة الأولوية ، وأعطى لها الصدارة فى كسب المعرفة . وكان هذا بمثابة ثورة فى عالم الفكر مماثلة للثورة «الكوبرنيكية» فى عالم الطبيعة ـ نجده فى مجال العمل : يثبت مبدأ ضرورة احترام السلطة الحاكمة ؛ المبنى على معنى الواجب . فهو لا يسمح بأى حال من الأحوال أن يتدخل الفرد فى تغيير نظام الدولة ؛ لأن فى هذا ـ لديه ـ إخلالا بالمعنى المفهوم من « الواجب » .

وقد أثر الجانب العملي فى فلسفة «كانت» تأثيراً كبيراً على قادة الفكر فى عصره على نحو ماتبينا ذلك سابقاً ؛ إذ أنهم جميعاً قد امتنعوا عن التحريض على الثورة ـ على مثال الثورة الفرنسية .

وقد آلى هؤلاء القادة على أنفسهم أن يعوضوا (المواطن الألمانى) عن خسائره المادية . فقرروا العمل على إدخال الطمأنينة إلى نفسه ، مثال ذلك ما كتبه «لسنج» فى كتابه «تثقيف الإنسانية» و«هردر» فى الأفكار التى تساهم فى خط تاريخ الإنسانية .

فالفكر الألمانى إذن قد تميز باعتناقه لمبدأ التطور ـ الميتافيزيقى البطيء ـ الذى يتم بصفة مستقلة عن أى أثر خارجى عنيف من قبل الفرد ؛ فهذا إذن تطور آلى للطبيعة الإنسانية على العموم دون اعتبار للإرادة الفردية ؛ وهذا يخالف الروح الثورى الفرنسى كل المخالفة .

فى الوقت الذى كان فيه الألمان يرتاحون للنظريات الميتافيزيقة التى كانوا يفترضون وجودها وراء الأحداث الواقعية الزائلة ، نجد الفرنسيين قد اتجهوا ـ منذ ظهور «ديكارت» أى منذ القرن السابع عشر ـ إلى روح المنهج العلمى القويم ،الذى خطه لهم «ديكارت» بفلسفته المنهجية ،التى تقوم على الأفكار الواضحة المتميزة؛ والتى ترفض الواقع التجريبي ابتداء ؛ لكى ترجع وتتقبله بعقل مستنير يطمئن إلى قيمته الذاتية فى تحصيل المعرفة ـ وبالتالى إلى

قيمة الوقائع الخارجية التي ينظر منها ؛ ليثبتها ويثبت يقينيتها . وكان العلم لديهم - بالمعنى الحديث آخذاً في التطور بخطى واسعة ؛ لاهتمامهم الكبير بالتجربة العيانية . كما أن الأنظار الفلسفية ،التي لا تنتهي إلى نتائج عملية لم تعد - منذ عام ١٧٥٠م[1] - تسترعي انتباه الفرنسيين؛ إذ كانوا يؤمنون بتأثير إرادة الفرد في بيئته. وفي قدرة الفعل الحادث في الواقع العياني ، على تغيير هذا الواقع تغييراً شاملا ملموسا .

وكان « روسو ، وفولتير ، وديدرو » وغيرهم ، قد أكثروا من إبداء الآراء في المجتمع والقانون والدولة ؛ ودور الفرد في المجتمع ، والتفاؤل والتشاؤم - إلى غير ذلك من المسائل التي كانت بمثابة الماعون الذي نضجت فيه فكرة الفعل الثوري. هذا بالإضافة إلى إيمانهم القوى بالإنسان ، وبحقه في أن يمارس حياة كريمة تتفق ومكانته بين الكائنات الطبيعية .

وقد ساعد نمو الوعي بحقوق الإنسان على توجيه الضربة القاضية التي حددت موقف الشعب من ملوكه الظالمين، وثبتت أقدامه في كراسي الحكم ، وأعطت لفرنسا وثبتها التي لاقت - فيما بعد - كل إرتياح وترحيب من قبل دول العالم أجمع . فقد كانت مبادئ الثورة الفرنسية بمثابة المشعل الذي استنارت به الحضارة بعد ذلك.

---

(1) Mornet Les origines intellectuelles de La Revolutiom française P.P 472 — 476

وقد حدث عند إعلان حقوق الإنسان (عام ١٧٨٩م) أن تقرب قادة الفكر الألمانى من الروح الفرنسى معجبين بها - ونحن نعلم العداوة المتأصلة التى سادت دائماً جو العلاقات الذهنية بين ألمانيا وفرنسا - أعجب الكتاب الألمان إذن بالروح الفرنسى الثورى، ولجأ بعضهم - فعلا - إلى هذا المعين بالاستمداد منه على كسب قضيتهم؛ التى كانت تشغلهم فى ذلك الحين، وهى قضية الانفصالية Particularism فاتجه - مثلا - كل من «لسنج»، وكلوبستوك» بروحه إلى الفعل الثورى يستوحيه الدفع إلى تحقيق مآربه. كما كان للمبادىء الثورية أثرها الفعال فى نفوس كتاب الجامعات - وخاصة جامعات: وتمبرج Wurtemberq وسواب Souabe وتوبنجن Tubengen.

ولكن سرعان ماتغير الحال وانكمش الألمان على أنفسهم متنكرين للمبادىء الثورية، وذلك بعد الأحداث الدامية التى حدثت فى فرنسا، وخلطوا بين مشروعية المبادىء الثورية - من حيث أنها مبادىء سليمة وبين الوسائل التى طبقت بها هذه المبادىء فتحول هؤلاء المفكرون بأفكارهم وقلوبهم عن أحداث الثورة ومبادئها، واتجهوا صوب التراث الألمانى القديم القائم على الاكتفاء بالنظريات الميتافيزيقية، والرياضات الروحية، والإيمان بآلية التطور الاجتماعى والسياسى. وحاولوا أن يجدوا لهم فى الدين

معقلا يعصمهم من الوقوع فى بحار الدم ، فقد صرح أحد هؤلاء المفكرين بقوله : «إننى اعتقد أن ما يكلفه إهـــدار الدماء لايساوى قطرة دم واحدة» وكان هذا المفكر هو «لسنج»

كما أن «هردر» اعتبر أن العنف الثورى : شيطان شرير «قلب تاريخ روما رأساً على عقب» وكان يرى أن تعديل نظام الحكم والمجتمع يحدث بالإخلاص والقناعة ونشر الآراء ، والتثقيف العام للشعب ، وصقل العقل ، وتهيئة الروح بكل ما يؤدى إلى تحقيق الوحدة .

وهكذا كانوا يرون إمكان تحقيق مفهوم الوحدة الألمانية وهى المشكلة التى كانت تشغل أذهانهم فى ذلك الحين .

ويصح أن نثبت هنا : أن «جوته» لم يكن يمثل سلبية تامة ؛ إذ نراه يتحدث فى فوستا Fost عن العمل ويدعو إليه - إلا أنه لا يعنى بالعمل ذلك العمل الثورى العنيف ؛ بل أراد به توسيع آفاق الفرد وتقويم شخصيته ؛ بحيث يستطيع تغيير الأوضاع والأنظمة السياسية والاجتماعية السائدة . وهذا لدى «جوته» يقوم على أساس مأخوذ من صميم مقومات الفكر الألمانى ؛ إذ أنه يرى أن مشكلة تغيير الأوضاع -السياسية والاجتماعية- من المشكلات التى تعلو على مستوى قدرة الفرد ؛ فهى ليست من المشاكل العارضة التى تحل بفعل عيانى من الواقع الخارجى ؛ بل هى مشكلة تخص

الإنسانية من حيث طبيعتها وحقيقتها ؛ إنها مشكلة جذرية ميتافيزيقة فى أساسها ، لذلك كان على الفرد أن يعمل على شحذ ذهنه وتوسيع أفُقه حتى يتيسر له وعى الواقع فى صدره أوسع وأكثر شمولا .

وكان الأمر كذلك بالنسبة « لشيلر » فى Les Brigands حيث لم يتحدث عن ضرورة تحقيق تغيير أو انقلاب اجتماعى أو سياسى ، ولكنه تحدث عن ضرورة إيجاد مواطنين سباقين إلى وعى الحقائق ؛ بحيث يستطيعون إصلاح الأوضاع من أساسها .

وهكذا نرى كبار كتاب ألمانيا يولعون بمبادئ الثورة الفرنسية ـ لفترة وجيزة ـ ثم ينطون على أنفسهم ليجتروا روح التحفظ والتؤدة والسلبية التى تأصلت فى نفوسهم ؛ وينظرون إلى الثورة الفرنسية التى اعتبروها ـ لفترة قصيرة ـ حركة مماثلة لحركة التغيير الدينى الذى أحدثه لوثر Luther نظرة توجس وخيفة حتى أن « شيلر » كتب فى بداية عام ١٧٩٣م مبديا رأيه فيما يتعلق بالأحداث الجارية فقال : إذا كان مسموحاً لى أن أعبر عن أفكارى فيما يتعلق بالموقف الحالى ، فإننى اعتبر أن كل تغيير فى الدستور سابق لأوانه، طالما أن الشعب لم يرتق بعد ـ والشعب يحتاج إلى قرن من الزمن ليحقق الرقى الواجب ؛ فالأمر الآن لا يحتاج إلى ثورة ؛ بل إلى الإعلاء من شأن الأخلاق وتربية الشعب تربية سليمة ، بحيث يتم التغير الذى ينبثق من داخل النفس ، والكمال

السياسي لا يتحقق إلا بالانسجام بين كل الإرادات الفردية المختلفة.

فأهم ما كان يميز عصر «فيشتة» التفكك والانفصالية Particularism فى ناحيتيه: السياسية والاجتماعية. ثم النظريات الميتافيزيقة العميقة، التى تقوم على الاعتقاد - فى تقدم لا يتناهى - نحو غايات تعيش فيما وراء الحس، وضرورة ارتداد الفرد إلى نفسه ليحيا حياة وجدانية قوية، تقربه من المثل الأعلى الذى ينشد تحقيقه فى مجتمعه - دون إقدام على إجراء تغيير فى الأنظمة السياسية والاجتماعية: هذا فى ألمانيا.

أما فى فرنسا بلد الحرية وحقوق الإنسان فقد كانت تلتهب فيها الأقلام والألسنة، بعبارات التحريض على العمل الثورى، ذلك العمل الذى قطع الصلة بالماضى ليوجد حاضراً مخالفاً لهذا الماضى - وإن كان ينبع منه - إلا أنه لا ينبع بطريقة الانبثاق الداخلى البطىء، الذى كان يدين به الألمان؛ إذ مقومات الفكر الألمانى تدعو إلى السلبية، فى الوقت الذى كانت فيه مقومات الفكر الفرنسى متجه إلى تحقيق فاعلية تامة ماثلة أمام العيان.

كان لهذا كله أثره على «فيشتة»، وقد وقف من التيارات الفكرية والأحداث السياسية والاجتماعيه: مواقف تميز بها على أهل عصره من قادة الفكر الألمان. ونعنى بذلك: موقفه من الثورة الفرنسية من جهة، ومن جهة أخرى: مدى خضوعه للروح

الألمانى نحو النظريات الميتافيزيقة التى لاتنتهى إلى نتائج عملية

بيّن لنا بيير جيرولت Pierre Guereoult فى مقاله عن «فيشتة» والثورة الفرنسية[1] أن هذا الفيلسوف قد اختلف عن معاصريه - من قادة الفكر الألمانى - اختلافاً جوهرياً ، ذلك أنه بينما كان هؤلاء مندمجين فى البحث عن الأنظمة الفلسفية والاجتماعية والسياسية المثلى، متأثرين بما قرءوا من النظريات فى هذه المواضيع لدى كبار كتاب الثورة ، من أمثال : «روسو» وفولتير ، وديدرو، وكوندورسيه » وغيرهم ، كان « فيشتة » يعيش مع الفعل الثورى ذاته ، يعيش فيه ليجعل منه مصدر الدفع إلى إقامة مذهب يتميز على المذاهب الألمانية الأخرى بالفاعلية الماثلة أمام العيان .

ويذكر « جيرولت » أن « فيشتة » نفسه ، قد صرح - فيما يتعلق بمذهبه فى المعرفة - بأن فكرته الأساسية قد انبثقت فى نفسه أثناء كتابته لمؤلف له عن الثورة الفرنسية ؛ فقد حدث أن اعتملت فى نفسه عوامل مختلفة جعلته يعيش فى أزمة نفسية عنيفة ، إذ تعارضت أفكاره المتوارثة - أفكار الركود والسلبية - مع فكرة الحرية والعمل . وانتهت المعركة بانتصار الحرية . ولذلك

---

(1) Pierre Gueroult: « Fichté et La Révolrlion Frarçaise Revue - Philosophiqne : année 1939 . Juillet - Decembre P· 229

يرى « فيشتة » أن الثورة الفرنسية قد ساهمت مساهمة فعالة فى تحديد معالم مذهبه ، وتعيين أسسه ، ففيشتة يعترف إذن للقيم الثورية الفرنسية بأثرها الفعال فى تقرير معالم مذهبه ؛ إذ يقول فى ذلك : « فبينما كنت أكتب مصنفاً عن الثورة ، إذا بمبادىء هذه النظرية تظهر وتتبلور فى نفسى ، جزاء لى على مجهودى ؛ فهذه النظرية ترجع ـ نسبياً ـ إلى الثورة الفرنسية[1] » .

بهذه الكلمات الصريحة يثبت « بييرجيرولت » أثر الثورة الفرنسية على « فيشتة » ، والحقيقة أن « فيشتة » لم يتنكر أبداً لمبادىء الثورة ، فقد فرق بين ما سماه : بمشروعية مبادىء الثورة Legitimité وحكمة الثوار فى اتخاذ الوسائل الصائبة لتنفيذ مبادئها ، وقد كتب فى ذلك مصنفاً بعنوان : « تعديل حكم الشعب على الثورة الفرنسية ـ الجزء الأول : مشروعيتها » .

ولم يكتف « فيشتة » بتبيُّن هذا الفارق وإثباته ؛ بل حاول باللسان والعلم أن يرد للثورة اعتبارها فى نفوس بنى وطنه عندما أشاح هؤلاء بوجوههم عنها بعد الحوادث الدامية التى ذكرناها آنفا فقد امتزجت مبادىء الثورة وأحداثها بروحه امتزاجاً تاماً ، وتمثل بقوة أثر الفعل الثورى والغاية منه ؛ بحيث

---

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق .

أنه انتهى أثناء كتابته لمؤلفه عن الثورة إلى الحقيقة التالية وهى أن الفعل الثورى فعل قوى ، لا يقوم على السلبية بل على الفاعلية الحاسمة ففيه تقرير وفيه إصرار ، فهو يعتمد على إرادة حرة متحققة فى الفرد . وأهم ما يتحقق بهذا الفعل هو التحرر السياسى الذى جعل الفرنسي مواطنا مستقلا يعيش فى جمهورية حرة .

آمن « فيشته » إذن بأثر فاعلية العمل الثورى ، كما أعجب بالتحرر الذى نتج عن هـذه الفاعلية ، وتبين بوضوح دور الإرادة الحرة فى ذلك . وبما أن « فيشته » كان ينوء تحت ثقل الركود الفكرى المتوارث . فقد تاقت نفسه إلى تحقيق نوع من التحرر يكون فيه خلاصه الفكرى فقام بجهوده الفلسفى الذى حقق تحرره الداخلى ، وذلك لكى يجعل من « الأنا » كائنا مستقلا ، قائماً بذاته ، حراً . لا يقع تحت سيطرة « اللاأنا » ولذلك نرى « جيرولت » . يثبت ذلك ليقرر أثر الثورة على نفس « فيشته » ويثبت أنه لا يصح أن نقارن بين كل من المجهود الفلسفى لتحرير « الأنا » لدى « فيشته » والمجهود السياسى لتحرير المواطن الفرنسي ؛ على أن كلا منهما مماثل للآخر منفصل عنه . بل يجب أن نعتبر أن المجهود السياسى كان مصدراً للمجهود الفلسفى انبثقت منـه مبادئ النسق الفلسفى الذى أقامـه « فيشته » وبسطه فى كتابه « فى نظرية المعرفة » وفى كتابه « مصير الإنسان »

فالثورة الفرنسية إذن هى المعين الذى ارتوت به نفس « فيشتة » العطشى إلى التحرر ، لقد دفعته دفعاً إلى تحقيق التحرر الداخلى لذاته ، القائم على ضرورة العمل . لقد عاش « فيشتة » فى الثورة بروحه وعقله وقلبه ، ثم ارتفع من مجال العمل إلى مجال النظر لينشىء نسقاً ينظم فيه مبادىء التحرر فلسفياً . لقد توصل بالتحامه بالفعل الثورى إلى تبين شروط نسقه الداخلية ، والخارجية ؛ فالمسألة إذن ليست مجرد توافق بين مبادىء الثورة ومبادىء فلسفة « فيشتة » ، بل هناك اندماج روحى بينهما ، بحيث أصبح نسقه — الأول من نوعه — لتحقيق حرية الفكر والروح والقلب والجسد .

لقد حلل « فيشتة » الواقعية الثورية وتبين له منها هدم القيود المادية والمعنوية ، والحصول على الحرية . إنها فعل حققت به جماعة من الأفراد المثل الأعلى الذى تمثلوه فى أذهانهم ، لحياة اجتماعية حرة . فإحياء وحى الحرية السياسية شرط أول ، ضرورى لإنسانية تريد لنفسها التطور المستمر فى الناحيتين: المادية والمعنوية . لقد تبين « فيشتة » إذن أن الفعل الذى . يشكل الواقع السياسى والاجتماعى شرط لفعل يصح أن تتشكل به الطبيعة بواسطة النشاط الإنسانى الحر . فأصبحت الثورة بذلك حادثاً له أهمية فى تحقيق تطوير الكائن الحى عقلياً : حادثاً تهز فيه

الطبيعة جمودها ، وتقرر استعمال حقها فى إقامة نظام تثبت فيه « الأنا » ذاتها بعيداً عن سيطرة « اللا أنا » كعلة مشكلة لها . « ففيشتة » لا يرى فى الثورة مجموعة حوادث ، بل يرى فيها — أولا وقبل كل شيء — إرادة حرة فعالة . ولذلك قرر — على خلاف معاصريه — ضرورة الانتقال من مجال النظر إلى مجال العمل : قرر أن يعتبر أن المذاهب والنظريات المختلفة لا يصح أن تكون غاية فى نفسها ؛ بل هى وسيلة لتحقيق الفعل : الفعل الذى يغير من الواقع ويشكله . فأهم ما تبينه « فيشتة » من صفات للواقعية الثورية : أنها تدعو دعوة صريحة إلى العمل ، وتعمل على الخروج بكل ما هو نظرى إلى مجال الحقيقة والفعل .

آمن فيشتة بضرورة العمل على تحقيق مذهب ينتهى إلى الفعل ، ويعلى من شأن الحرية ؛ فكانت نفسه حيرى بعد أن آمن بالحرية السياسية والاجتماعية لاتصاله بالآراء الثورية الفرنسية ، حيرى لعجزه عن إثبات وجود هذه الحرية بالحجج والبراهين ؛ ثم حدث أن اتصل بآراء « كانت » فى كتابه « نقد العقل العملى » فوقع على البراهين التى كان يبحث ، فسر بما وقع عليه كل السرور . « فكانت » لم يكشف لفيشتة عن وجود الحرية ؛ وإنما قدم له البراهين عليها .

يرى « كانت » أن الإنسان ينفرد بظاهرة تميزه عن سائر الكائنات الطبيعية الأخرى ، وهى شعوره بحريته أو حسب

تعبير « كانت » : « بما ينبغى أن يفعله » فالإنسان هو الكائن الوحيد الذى يفرق بين ما يجب عليه فعله ، وما يميل أو يرغب فى القيام به من أفعال ويأتى من تصرفات .

وبذلك يرى « كانت » أن الإنسان متحرر من قيود العلية التى تخضع لها سائر الكائنات ؛ والتى يخضع لها الإنسان — جزئياً — بحكم انتمائه إلى هذا النسق الكبير المتماسك : نسق الموجودات المخلوقة . هذه الحرية من مسلمات العقل العملى ؛ إذ أنها أساس القول بالأخلاقية فهى من ضروريات العقل العملى ، وهى شرط قيام الواجب الذى يرى « كانت » ضرورة تحديده على أساس أنه أوامر غير مشروطة ، أولانيةترانسانداننتالية ، أى أوامر لاتتقيد بالظروف والملابسات الخارجية ، وإنما تتعين بسلطة تفرض عليها من داخل الذات ؛ فالإرادة الحرة تعمل بموجب قوانين لا تفرض عليها من الخارج ؛ وإلا لسيرتها الضرورة الطبيعية ؛ أى الآلية التى تسيطر على الكون — ولكنها تخضع لأصول تنبع من الذات ، أصول جبل عليها الفرد بحكم طبيعته التى فطر عليها .

وهكذا بيّن « كانت » ضرورة الإرادة الحرة التى جعلها أساساً للفعل الأخلاقى ؛ فهو قد وضع بذلك الأسس الميتافيزيقية للحرية — مما ساعد « فيشته » على إثبات الحرية السياسية والاجتماعية للفرد ، الأمر الذى كان يرى ضرورة إثباته

لتحريك الدفع الثورى فى نفوس معاصريه .

وبعبارة أخرى : إن « فيشتة » قد استغل هذه المبادىء لتحقيق غرض يخالف ما كان يرمى « كانت » إلى تحيقيقه ؛ وهو احترام الواجب للواجب ، والبقاء ـ بالتالى ـ فى مجال متعال لا يأبه بتغيير العالم الخارجى .

غير أن « فيشتة » سرعان ما اتصل بآراء « كانت » النظرية أيضاً فى كتاب « نقد العقل الخالص » وكان « كانت » قد طلع على الألمان « بنظرية فى المعرفة » قلب بها الأوضاع السائدة رأساً على عقب؛ إذ جعل للذات العارفة الأولوية فى عملية اكتساب المعرفة.
وخلاصة موقف « كانت » فى الناحية النظرية : أنه حاول إثبات أن وجهتى نظر التجريبين والعقليين ـ إذا أخذ بكل منهما على حدة ـ لم تكونا حلا تاماً لمشكلة المعرفة .

وقد أراد أن يوفق بين هذين المذهبين ، فاستعان على تحقيق ذلك بتوسيع المبادىء التى أقيمت من قبل للمعرفة الحسية فقال: إنه مادامت الأشياء موضوعات للمعرفة فيجب أن تكون الأشياء ملائمة للمعرفة. وهذه المعرفة لها صورها وموادها : أما صورها فهى أولانية وضرورية شاملة ، سماها بأسماء مستعارة من أرسطو فى «المقولات» Categorie هذه الصور التى هى مقولات الذهن عبارة عن ذلك العمل الفكرى الذهنى الواحد ، المشترك لدى جميع الأذهان

البشرية ، هى عمل الوجدان الإنسانى على العموم ، أيا كان ذلك عند المتقدمين فى المدنية ، أو عند قليلى الحظ منها ، عند الكبار أو الصغار، لافرق بين أمة وأمة ،أو حضارة وحضارة .

ووظيفة هذا العمل الذهنى العام — الذى هو ثمرة الوجدان الإنسانى على العموم — هى أن يتمثل الأشياء فى نظام مطرد ، مستقل عن جميع أنحاء النظر الخاصة الجزئية ، مستقل عن النظر إلى الأشياء من زاوية إنسانية شخصية ؛ ولكن لكى تكون الأشياء التى هى موضوعات للمعرفة أشياء ينصب عليها عمل الذهن : لابد أن تقبل سلطان تلك الصور الذهنية ، أى : لا بد لكى يتم انطباق المقولات على الأشياء أو على الموضوعات : أن تكون الأشياء لها طبيعة ليست بعيدة بعداً كبيراً عن الصور .

وبعبارة أخرى : ما دامت الأشياء ، تعرف بواسطة الفكر الإنسانى ؛ فلا يمكن إذن أن تكون تلك الأشياء مطلقة - أو أشياء بالذات choses en soi - ولا يمكن أو تكون أشياء صفتها الأولية : أنها معطاة للذات الإنسانية لكى تفهمها وتحيط بها - كما نقول - فالأشياء لا يمكن أن تكون إلا تمثلات وصوراً ذهنية لتلك الذات الإنسانية التى تستخدمها مباشرة كأداة لفعلها .

ويلاحظ إذن أن الذات لدى « كانت » هى تلك التى يكون من شأنها أن تقبل أشياء خارجة عنها ، أو بالتالى مستقلة عنها ومغايرة ،

أو مباينة لها ، فإذا أقبلت عليها طبعتها بطبيعتها .

والأشياء مختلفة عن الأذهان ، من حيث هي أو بالذات ، أي : بصرف النظر عن تمثلنا لها ، أوعدم تمثلنا لها فهي موجودة ، ولكن لا نستطيع أن نعرفها ؛ لأن المعرفة لا يمكن أن تتم إلا إذا أصبحت الأشياء جزءاً من الذات الإنسانية ؛ فتصبح أشياء للذات Choses Pour Soi وليست بالذات ؛ فما نعرفه هو الأشياء من حيث أنها متمثلة فينا . وأصبحت جزءاً منا ؛ فالأشياء تنطبع بختم الشخصية الإنسانية ، أشياء من أجل الذات ، لا أشياء بالذات .

هذه النظرة جديدة كل الجدة ؛ فالذي كان جارياً حتى زمن « كانت » أن ما بالأذهان يجب أن يكون مطابقاً لما بالأعيان ؛ هذا ما كان سائداً في العرف الفلسفي لدى « أرسطو » ومن تبعه .

وأما « كانت » فكان يرى أن أذهاننا هي التي ترى من العالم ما يطابق طبيعتها ، أي أن الذهن هو الذي يكيف الأشياء ، وليست الأشياء هي التي تكيف الذهن ، فهو يعطيها صفته ، وتتكيف هي به . ومن هنا كانت قضاياه أولانية تركيبية . وهذا يتمشى مع فكرة المقولات لديه ؛ فالأشياء لا يمكن أن تدرك إلا في الزمان والمكان المعين لها .

فالعالم الخارجي بدون الذات المفكرة كأنه لا وجود له عندنا .

فالذات المفكرة هى الشرط الأول فى المعرفة ، لأن الأشياء الخارجة لا يمكن أن نعرفها على ما هى عليه ؛ بل على النحو الذى نراها عليه ، فالذات لها مدخل كبير فى المعرفة ، لأن الأشياء تدرك وهى مطبوعة بطابع الذهن « فكانت » يثبت وجود الأشياء مستقلة عن الذات العارفة ، ويرى أنه لا داعى لإدخال فكرة الله لإثبات وجود هذه الأشياء ؛ بل الأشياء موجودة . ونحن نعلمها على الصورة التى يعيها عليها الذهن ، ولا نعلمها على النحو الذى هى عليه فى ذاتها ؛ فهو يرى أن الفعل الإنسانى له طبيعة ، وهو يدرك الأشياء ضمن حدود وقيود ، ضمن نطاق مفروض، أى ضمن شروط، فلا بد أن يكون هناك معين من الزمان والمكان وهما صورتان أولانيتان من صور الحساسية — أى : الملكة التى لدى الإنسان لإدراك الأشياء الحسية ؛ فكأن « كانت » بذلك يعطى مكان الصدارة للذات المدركة ؛ على عكس ما كان عليه الأمر قبل ذلك إذا كانت الموجودات الخارجية هى الأساس فى المعرفة لدى الإنسان ؛ ولذا كان ما فعله « كانت » فى عالم المعرفة يشبه « الثورة الكوبرنيكية » فى عالم الفلك ، والذى أراد « كانت » بتشبيهه هذا : هو مجرد أن كلتا الحركتين ثورة .

كان لهذه الثورة الثانية أثرها الفعال على نفس « فيشتة » وتبين فيها عناصر طيبة صادقة ، تتفق وميوله نحو إثبات أثر الذات وفاعليتها فى مجالى النظر والعمل ، غير أنه لم يركن إلى

ما ذكره « كانت » دون فحص وتمحيص ونقد ؛ إذ أنه تبين بذهنه الثاقب أن « كانت » وإن كان قد أحدث ثورة فى عالم الفكر كان لها أثرها فى نفسه — لأنه جعل للذات الصادقة مكان الصدارة فى تحصيل المعرفة — إلا أنه لم يقبل أن يكون من شأن الذات أن تقبل أشياء خارجة عنها ، وبالتالى مستقلة بذاتها ومغايرة لها ، لقد أراد « فيشتة » أن يكون للذات العارفة صفة الإطلاق فا نتهى إلى « الأنا » المطلقة ، وحررها من سيطرة « اللاأنا » على نحو ما سنبين ذلك فيما بعد . وهو يلوم « كانت » لأنه حلل الواقعية الفكرية فقط ؛ أى التجريدية ، دون الواقعية التى تحصل فى النفس فى أثناء فعل الحدس ، أى « واقعية الوعى » ولهذه الطريقة تحكم « فيشتة » فى « اللاأنا » وأطلق « الأنا » حرة مستقلة ؛ فأثر « كانت » على « فيشتة » ينحصر فيما سماه « كانت » بالثورة الكوبرنيكية بالذات ، هذا بالإضافة إلى أنه لم يقبل رضوخ « كانت » للدولة . « فكانت » يرى أنه لا يحق للفرد أن يغير من نظام الحكم ؛ لأن هذا يتنافى مع أمر الواجب المطلق الذى نادى به « كانت » ففيشتة بحكم تأثره بالفعل الثورى قد أراد أن يعمل ثم يعمل - وأراد أن يكون للشعب حقه فى تسيير أموره بنفسه فنادى بمذهبه فى المعرفة الذى حرر « الأنا » وأطلقها تعمل لتحقق للفرد حقوقه الاجتماعية والسياسية .

غير أنه لم يجعل الفعل لديه فى صورة عنف الفعل الثورى ،

وربما يرجع ذلك إلى تأثره بطريقة تفكير الألمان من جهة ، وبظروف الفترة التي قرر فيها تحقيق هذا الفعل من جهة أخرى ، وهى فترة وقوع ألمانيا تحت سيطرة الغزو الفرنسي ؛ ولذلك قرر التدخل فى تطوير الواقع بطريقة بدت متفقة مع الأسس النفسية الجرمانية والفرنسية معاً ، إذ أنه قرر : خلق عالم جديد فى نفوس مواطنيه الرازحين تحت نير الاستعمار ليهيئهم للعمل القوى القاطع بين ماض بغيض أو حاضر صار أيضاً من الماضى[1] ومستقبل مغاير لكل ما عاش فيه الألمانى من الأجواء حتى الآن ، ووسيلته لتحقيق ذلك هو نشر نظام تعليمى جديد يتفق والغاية المرجوة على نحو ما شرح ذلك فى « خطبه إلى الشعب الألمانى »[2] .

ففيشتة يتميز على بنى وطنه بثورته التى تتمثل - ليس فقط فى اعتناقه مبدأ العمل ؛ ولكن أيضاً فى رفعه لطبقة الشعب على الأمراء ، فالفعل الثورى الحقيقى الذى أدخله « فيشتة » فى ألمانيا هو هجومه على النبلاء وتحقيره لهم ، وترجيحه للقوى الشعبية على قوى الاستبداد ؛ بحيث تأكدت بذلك اتجاهاته واضحة جلية ، أنه يريد فعلا لا على شاكلة الفعل عند « جوته » ولكن فعلا حقيقياً واقعياً ، له أثر ملموس على الطبيعة والمجتمع والفكر . ومعنى هذا أنه ربط بين

(1) Fichte : Discours à la Nation Allemande - Paris Premier discours P - P 61-76

(٢) المرجع السابق .

النظريات الميتافيزيقة العميقة السابقة وبين النظريات الواقعية. ورفض فكرة التقدم التلقائى، فنحن — البشر — الذين نحقق هذا التقدم بأنفسنا، وبفعل أرادتنا: إنه يؤمن بالحرية، والحرية تتعارض مع التلقائية السابقة الذكر.

فواجبنا الأول هو تغيير الواقع الخارجى بفعل الإرادة الفردية. ولا يصح باسم الدين أن نتقاعد فى سلبية تقضى على إيماننا بوجودنا كأفراد لنا فاعليتنا.

ويرى بعض المؤرخين أن أفكار «فيشتة» الاجتماعية قد تطورت فى الشطر الثانى من حياته: من إعلائه لشأن الفرد وأثره، إلى إعلاء شأن المجتمع.

ولا غرابة أن يتأثر «فيشتة» بالثورة الفرنسية ومبادئها؛ فقد كان مهيئاً بطبعه وظروف بيئتيه - الخاصة والعامة - إلى السير فى التيار الثورى الديمقراطى؛ فقد كان ذكياً ميالا للمغامرة والتحرر، طلعة، اتصل منذ حداثة سنه بمختلف التيارات الفكرية - المحافظ منها والمتحرر، كما أنه كان من أسرة فقيرة ولم تبعده كفالة البارون «ميلتيتز» له عن أهله وعشيرته؛ إذ حصل لديه الوعى بكيانه فى بيئة عامة مقطعة الأوصال، تئن تحت نير الاستبداد وسيطرة الإقطاعيين والاستعماريين الفرنسيين. كل ذلك ساعد على أن يجعل منه مواطناً شبيها بأفراد الطبقة الوسطى

من الفرنسيين الذين تمت على أيديهم أحداث الثورة . ففيشتة لم يقف من الأحداث الفعلية والفكرية التى كانت سائدة فى عصره ، موقف المتفرج العاجز ؛ وإنما كان لروحه الوثابة وذكائه المفرط وعقله الفاحص ، واتجاهه المبكر نحو التحرر : الأثر كل الأثر فى أنه جمع بين مبادىء العقل والقلب ، ووفق بين مقدمات الفلسفتين ـ الفرنسية والألمانية ؛ فأصبح ثورياً ، جرمانياً ، لا فرنسيا ؛ إذ أنه آمن بقيمة الفعل ، ولكنه أعمل عقله طويلا ، وتريث بما فيه الكفاية ؛ ليجعل هذا الفعل فى صورة تتلاءم مع ظروف بلاده السياسية والاجتماعية والفكرية ؛ وليس هذا بالكثير على مفكر استبان له فى مرحلة مبكرة الفرق بين مشروعية الثورة وصلاحية وسائل تنفيذها ، على نحو ما وضحه فى كتابه : « تعديل حكم الشعب على الثورة الفرنسية — من الجزء الأول منه فى مشروعيتها » .

لقد نفذ « فيشتة » إلى أعماق الروح الجرمانية كما سبر الروح الفرنسية وخرج من تجربته هذه بخير العناصر التى تتجانس معا ، وتتلاءم مع خير بلاده لتحقيق سعادة الفرد الألمانى فى حياته الخاصة والعامة . حتى إن بعض مؤلفى تاريخ الاقتصاد السياسى قد أثبتوا أنه كان من حظ ألمانيا أنها وجدت فى وقت محنتها من أقامها[1] من

---

(١) الدكتور حسين كامل سليم : تاريخ أوروبة الاقتصادى .

عثرتها . ووجهها إلى الطريق السوى الذى خلصها من عذابها .

* * *

هذه هى أهم مميزات حياة « فيشتة » الفكرية ؛ فقد كانت أحداث حياته الفعلية متفقة كل الاتفاق مع مبادئه التى نادى بها .

جاهد «فيشتة» ليحصل على لقمة العيش حتى حصل عام ١٧٩٤م على منصب أستاذ فى جامعة يينا Iena . وكان قد ذاع صيته - كما ذكرنا ذلك فيما تقدم - بعد نشر مصنفه الأول «نقد الوحى» ومحاولته - بالقلم واللسان - رد اعتبار الثورة الفرنسية فى نفوس مواطنيه بعد تنكرهم لها إثر الحوادث الدامية التى هزت نفوسهم، وزعزعت إيمانهم بمبادئها . وحدث أن تعرض فى أقواله للسلطة الحاكمة، فسبب له هذا بعض المضايقات ، واضطر إلى إيقاف حملته التى شنها ضد الاستبداد، إلا أن المعجبين به كانوا يتزايدون حوله يوما بعد يوم ، واتجهت إليه الأنظار ، وتدعم مركزه كأستاذ ؛ فأخذ ينظم أفكاره فيما يتعلق بنظريته فى المعرفة ، حتى ظهر مصنفه فيها ، ولم يمنعه انشغاله بهذا المصنف عن الاستمرار فى بث روح العمل والتضحية ؛ فكان ينادى : بأن لرجل الأدب دوراً فى المجتمع عليه أن يؤديه - وهو محاولة إصلاح الغير ، برد كل فرد إلى وعى حريته ؛ لتحقيق نشاط لا يرمى إلى مصلحة شخصية .

وهاتان خصلتان كان يملكهما « فيشتة » إلى حد كبير .

فشعر بضرورة الرجوع إلى نشاطه العام فى المجتمع ، فآثر أن يحاضر فى أيام الآحاد عن رسالة رجل العلم والأدب . وضرورة مشاركة الشباب له خاصة فى هذه الروح . ولم يكن الشباب الذى كان يتسابق إلى محاضراته يطلب أفضل من أن يتعاون معه. وكان اختيار «فيشتة» لموضوع محاضراته — عن رجل العلم والأدب — موفقا كل التوفيق ؛ إذ أنه استطاع أن يرضى عنصراً من العناصر النفسية لدى الألمان؛ فجذب إليه الأيدى المستعدة للتعاون والعمل فلم يغضب فى نفس الوقت السلطات الحاكمة فى البداية ؛ لأنه كان ينادى بمبدأ قديم فى صورته — وهو مبدأ حب التأمل والغوص فى الآداب — جديد فى فحواه من حيث أنه يحض على العمل المنتج ذى الأثر الفعال .

إلا أنه سرعان ما شعرت السلطات الحاكمة من الملوك والأمراء بالقلق حيال هذه الروح الوثابة ، كما أنه لاقى هجوما من قبل السادة «قساوسة اللوتريان» إذ رموه فجأة بتهمة إحلال العقل محل الدين . وهو الفيلسوف صاحب الإيمان القوى بالذات و«الأنا» المطلقة . فمنع عن إلقاء محاضراته فى أيام الآحد أيضا . واضطر «فيشتة» أن يغلق نفسه عن المجتمع نفسه . غير أنه لم يوقف نشاطه الفكرى فى جامعته . ولكن ظهر له فى هذا المجال أيضا من كان يضمر له الشر . إذ أذاع بعض الذين فشلوا فى مناظرته يوماً : أنه كان يصرف الشباب عن أهدافه الأصيلة ، ولم يكن

يرمى من وراء أقواله إلا تثبيت شهرته الشخصية . و « فيشتة » بالطبع كان بعيداً كل البعد عن هذه الروح بالقلب والعقل ، ولكنه لم يغضب لذلك ؛ بل انتهز فرصة عزلته هذه ليسترسل فى كتابة تصانيفه . وتهيأ لكتابة : « فلسفة القانون » وانطوى تحت لوائه كثير من مفكرى هذا العصر ، من أمثال : « شلنج ورينولد . وشليجل » — وكتب عام ١٧٩٨م مقالا فى مجلة « الجريدة الفرنسية » « Journal Philosophique »[1] عنوانه : « مبدأ اعتقادنا بعناية إلـهية » أثار حوله ضجة كبيرة ؛ لجرأته وجهره بآراء لم تكن معهودة من قبل لدى معاصريه فيما يتعلق بالعناية الإلـهية والأخلاق . وقد وشى أحد زملاء فيشتة به لدى ناخب الساكس الذى كان عضواً فى إدارة جامعة « يينا » متهماً إياه بالإلحاد . فاضطر « فيشتة » إلى الاستقالة وترك المقاطعة عام ١٧٩٩م ، وهرب إلى « برلين » حيث شرع فى إعطاء دروس خصوصية من جديد ، ولم يتوقف فى الوقت نفسه عن الكتابة ؛ وذلك بالإضافة إلى « نداءات أو خطب إلى الشعب الألمانى » التى خط خطوطها الرئيسية فى هذه الفترة وهى التى ألقاها فيما بعد شتاء عام ١٨٠٧م أثناء احتلال الفرنسيين برلين .

وكتب أيضاً رداً على متهميه بالإلحاد ، ثم ألف «غاية الإنسان» ثم « تقرير للشعب عن الصفة الحقيقة للفلسفة الجديدة » .

---

(1) Journal Philosophique . Tome III .

ومنذ اصطدامه بحكومة ولاية الساكس ، كانت تحدث كتاباته — مهما قصرت — ضجة كبيرة فى الأوساط الشعبية والفكرية .

ثم كتب مقالا عنوانه « الدولة المغلقة اقتصادياً » أدى إلى إزدياد تقديره بين مواطنيه . وقد كشف فى الوقت نفسه هذا المصنف عن ميل « فيشتة » إلى التدخل فى شئون بلاده السياسية .

ثم حدث الاعتداء الفرنسى ، فتبين فيشتة دوره ، فالتصق بالشعب والأمراء على السواء ليكون كتلة واحدة غير متفككة روحياً ضد الفرنسيين الذين نعى عليهم إهدارهم للقيم والمبادىء الإنسانية التى نادوا بها . وعين فى هذه الفترة أستاذاً فى جامعة ارلنجن Erlengen بناء عن سعى السيد هاردنبورج Hardeuderg أحد المسئولين فى المنطقة .

ثم اضطر إلى الالتجاء إلى ريجا Riga ومنها رجع إلى « كونسبورج » بعد توقيع معاهدة تيلسيت Tilsitt ولكنه لم يرجع إلى كرسيه فى جامعة ارلنجن التى لم تعد تتبع بروسية . فحصل له السيد « هرنبرج » — الذى كان يقدره كل التقدير — على إذن لزيارة برلين فى الشتاء ؛ وهكذا أتيحت له فرصة إلقاء محاضراته على الشعب الألمانى ، بعد انتهاء الحرب مباشرة .

ويذكر أنه ألف مقالة « عن حالة رجل الآداب والأعمال فى إمبراطورية الحرية » فى أثناء فترة وجوده فى « ارلنجن » كما صنف

بعد ذلك « المرشد إلى حياة سعيدة » وذلك قبل دخول الفرنسيين برلين بمدة قصيرة .

وقد فتحت له « خطبه إلى الشعب الألماني » الطريق واسعا للدخول في مجال السياسة ؛ فواجه الواقع في قوة ، ونفاذ بصيرة . وبيّن أن المحن الكثيرة التي وقعت للأمة البروسية ترجع إلى المبادىء السلبية التي تميز بها التراث الألماني الفكري . وإلى الأنانية الفظيعة التي كانت قد تفشت بين الألمان ، ودعا إلى نظام تعليمي جديد يحيي في نفوس الألمان عالماً جديداً ، تكون لهم فيه اليد العليا في تخطيط التاريخ .

وأنشئت جامعة في برلين ، وعهد لفيشتة بكتابة لائحتها . وحصل على كرسي فيها . ومارس إدارتها لمدة عامين .

وحينما قامت ألمانيا بأسرها ضد فرنسا . قدم « فيشتة » نفسه للجيش . ويقال : إنه بحكم إيمانه العميق بفاعلية مبادئه ، قد تسبب في منع مجزرة كانت الشبيبة الألمانية قد نظمتها للقضاء على الجنود الفرنسيين في معسكراتهم وهم نيام . فلقد أبى « فيشته » على الشبيبة الألمانية أن ترتكب مثل هذا العمل المخزي ، وفضل لها الكفاح الذي لابد وأن ينتهي إلى تغيير الواقع البغيض في نفوس الألمان أجمعين .

ولم يعش « فيشتة » طويلا بعد تحرير ألمانيا ؛ إذ حدث أن ترك الفرنسيون في البلاد وباء ، مرضت به ـ أولا ـ زوجته التي كانت تساهم هي الأخرى بجهودها في الجيش بتمريض الجنود ،

فنقلت العدوى إلى زوجها الذى توفى فى عام ١٨١٤م فحزن عليه مواطنوه حزنا شديداً ؛ إلا أنه مات وهو مرتاح البال ، إذ ترك لهم تراثا فيه من الكفاية ما أعانهم على النهوض من عثرتهم ؛ فبقيت ذكراه فى النفوس كمواطن مخلص قوى ، وفيلسوف حاذق .

وأهم مصنفات « فيشتة » هى :

١ — « نقد الوحى »

٢ — « تعديل حكم الشعب على الثورة الفرنسية : جزء أول : مشروعيتها »

٣ — « أسس نظرية المعرفة »

٤ — « مبدأ الأخلاق »

٥ — « فلسفة القانون »

٦ — « مبدأ اعتقادنا بعناية إلهية »

٧ — « نداءات إلى الشعب الألمانى »

٨ — « رد على اتهامه بالإلحاد »

٩ — « غاية الإنسان » ـ الذى قمت بترجمته ـ وهو بين يدى القراء

١٠ — « تقرير عن الصفة الأولى للفلسفة الجديدة »

١١ — « الدولة المغلقة اقتصاديا »

١٢ — « المرشد إلى حياة سعيدة »

أصول مذهب فيشته

إن الدارس لآراء « فيشته » يتبين أن أهم سؤال حيّر هذا الفيلسوف فى بداية نظره الفلسفى هو : هل تتعارض واقعية الأشياء كما يتصورها الفهم مع مفهوم الحرية ؟ .

هذا هو السؤال الذى أقلق باله والذى جعله يضع الخطوط الرئيسية فى مذهبه فى المعرفة .

إن « فيشته » يشعر شعوراً واضحا بالأشياء المحيطة به ، ويتبين بتميز وجودها فى الواقع الخارجى . ويكشف له هذا الوجود عن علاقات تربط بين هذه الموجودات الجزئية ، وتجمع بينها بحيث تبدو جميعها فى صورة سلسلة محدودة الحلقات ، متعينة العلاقات، ليس للعفوية فيها نصيب ، ولا للحرية مكان . ويتبين أنه هو ذاته — من حيث أنه كائن من الكائنات — يكون حلقة فى هذه السلسلة الواسعة للموجودات ، وأنها — أى الموجودات — جميعها تفرض نفسها عليه فرضا بحيث يشعر أنه كائن مسير لا إرادة له ولا حرية . وبالتالى لا مسئولية له ولا أخلاقية .

هذا ما تبينه « فيشته » فى الفترات الأولى من فترات نظره

الفلسفى ؛ وقد فزع لهذا الأمر كل الفزع ، إذ أنه يتنافى مع مايشعر به فى قرارة نفسه من أنه كائن مسئول ، حر ، مختار .

هرع « فيشته » إلى الطبيعة الخارجية ، يستوحيها الحقيقة ، ويستلهمها الحق ، فردته عنها بقسوة ، مثبتة سيطرتها على مايجرى من أمور ؛ من حيث إن كل ما فيها مقنن ، مكمم ، ثابت ؛ بحيث يمكن لنا أن نقول : إن مايحكم الكون ، آلية ، تجرى على سنة ثابتة ، لاتتغير أبداً ولا تتبدل ، إلا لأمر خارج على العادة .

فارتد « فيشته » عن الواقع الخارجى ، والتفت إلى داخلية نفسه ، وسبرها ، حتى خرج لنا بنسق ، الغاية منه : إثبات أن الطبيعة التى يعيش فيها الإنسان ، ويرتمى بين أحضانها ليست غريبة عنه ؛ بمعنى أنها لم توجد دون أن يكون بينها وبينه علاقة وثيقة ، تجعله منها وهى منه ؛ فيدخل فيها عندما يريد ، ويسيطر عليها دون أن ترده عنها ، أو تقيده بما فيها من سنن وقوانين .

وذلك لأنها من صنعه ، فما يحيط به من موجودات هو العالم — كما يبدو له — وليس عالماً فى ذاته . وقد ساعده « كانت » بالذات على الوقوع على هذه الحقيقة ؛ لأن « كانت » هو صاحب المثالية النقدية ، التى جعلت الذات العارفة الأولوية فى تحديد ماهو معلوم — على نحو ما أثبتنا ذلك فيما سبق . (١)

---

(١) أنظر صفحة ٣٧ — ٤٠ من هذا الكتاب .

وقد اضطر « فيشته » ليخلص نفسه من قيد الواقع الخارجى الغريب عنه أن ينفى وجود هذا الواقع أصلا،على خلاف ما انتهى إليه « كانت » الذى أثبت وجود عالمين : العالم كما يبدو للذات العارفة ، والعالم فى ذاته .

فقد قال « كانت » بالمقولات وبأن الفرد لايتبيّن العالم إلا من خلال هذه المقولات ، لا لإثبات أن هذا العالم من خلق الذات أصلاً ؛ فهو يعترف بوجود العالم فى ذاته ، ويثبت — فى الوقت نفسه — أنه لا يعرف عنه شيئاً ؛ فكأنه قد قال بالمقولات ، وأعطى مكان الصدارة للذات لمجرد إثبات : أن الفرد يفكر « الأنا أفكر » وأن هذه « الأنا » هى الوسيلة التى بها تحصل المعرفة ؛ فهى مصدر العلم لاغير ، هى وسيلة ، كما ذكرت .

وقد استاء « فيشته » ، وغيره من هذه الثنائية : (وجود عالمين : أحدهما من أجل الذات ، والآخر فى ذاته) فجعلوا الذات العارفة — ليست فقط — مجرد وسيلة تنتهى بالفرد إلى الاتصال بالعالم الخارجى ؛ بل اعتبروها الأصل فى الإيجاد ، إيجاد العالم الذى يستحيل أن يوجد فى ذاته ، بمعنى أن كل ماهو موجود ، فهو من وضع الذات العارفة ؛ فلا يوجد إلا عالم واحد : هو العالم كما يبدو لنا ، ولا عالم فى ذاته ؛ فأصبحت الذات العارفة —

ليست فقط ــ آلة تختار وتحدد وتعين الصور، بحيث لا يتعدى أثرها حدود ماهو منطق ؛ وإنما أصبحت لها صفة الإيجاد ؛ فكل مايوجد فى هذا العالم من صنع الذات العارفة ، ولا وجود له فى ذاته .

وهنا اختفى الحرج الذى كان قائماً فى نفس « فيشتة » لتعارض الحرية التى كان يشعر بها فى قرارة نفسه — مع جمود وآلية ــ العالم الخارجى ، لقد اختفى الحرج وتلاشى ؛ لأن الطبيعة أصبحت موضوعاً « للأنا » وشرطاً وضعته هذه الأخيرة — أى «الأنا» ــ لتمارس نشاطها الخاص بها ، وتثبت إرادتها .

هذا ما كان يرمى إليه فيشتة ؛ لقد عمل على إثبات تطابق العالمين الخارجى والنفسى ، أو إثبات هويتهما . ليثبت حريته : حرية فعله وهو الفيلسوف الذى أولع ــ منذ نعومة أظفاره — بالثورة الفرنسية ، التى مهدت له الطريق إلى استيعاب معانى الفعل وأثره .

وقد يبدو ــ ونحن فى هذه المرحلة الأولى من مراحل عرض مذهب هذا الفيلسوف ــ أنه قد ضلّ طريقه ووقع فى زلل كبير حين نفى وجود العالم فى ذاته منفصلا من الذات العارفة ؛ إذ كيف يتفق له ذلك وغايته التى كان يعمل على تحقيقها وهى إثبات « الحرية » ؟

بعبارة أخرى : كيف يمكن أن تكون هناك إرادة ، وفعل إرادى ، يتبين له أثره واضحاً جليا فى العيان ، والعالم الخارجى قد اختفى من الأعيان وأصبح فى الأذهان ؟

هذا السؤال له أهمية،وقد اهتم به فيشتة ،وسنقع على الجواب عليه ، بعد أن نعرض مذهبه فى المعرفة .

« الأنا » « واللا أنا » :

كان هدف « فيشتة » من أبحاثه الفلسفية هو إثبات حرية الإنسان ضمن نسق فلسفى يعطى لهذه الحرية أسسا نظرية يصعب دحضها . ونراه منذ البداية — وكأنه يقرر وجود هذه الحرية قبل الشروع فى البرهنة عليها — يثبت ضرورة الوقوع على حقيقة « الأنا » بنفسه . هذه هى إرادته . وهو يقول : « إن مايجب أن أفكر فيه ، لابدّ أن أفكر فيه بذاتى ؛ فكل ما أريد أن أقنع به نفسى ، لابد أن أقع عليه بذاتى » [1] .

فهو إذاً لا ينتظر العون من شىء خارجى عنه ؛ وإنما يريد أن يطبق إيمانه بفاعلية الذات وأثرها ، من قبل أن يبسط لنا مذهبه ؛ وهذا موقف له أهمية ؛ وسنرجع إلى الإشارة إليه فى موضعه بعد .

---

(١) « فيشتة » : « غاية الإنسان » القسم الثانى منه .

لقد اعتقدت « الأنا » الفيشتية — كأى « أنا » أخرى تكون فى بداية طريق تأملها و تفكيرها الفلسفى — فى وجود العالم الخارجى ، الذى اعتبرته حينئذ منفصلا عنها ، و له وجود خارج عن ذاتها ؛ وذلك لأنها تراه ، وتشمه ، وتلمسه ، وتسمعه ، وتذوقه ؛ فهو ينفذ إليها عن طريق الحواس .

غير أن «فيشته» سرعان ما تبين أنه إذا كانت هناك أشياء لها وجود خارجى ، وهو يدركها ؛ فذلك لأنه كائن ، له منافذ للمعرفة الحسية ؛ أى لأنه يرى ، ويلمس ، ويذوق ، ويشم ... الخ ؛ فينتقل بذلك مصدر المعرفة من الشيء الخارجى فى ذاته إلى الحواس نفسها ؛ إذ أنها هى التى جعلته يستقبل مختلف تعينات هذا العالم ؛ فهو إذاً يعى أنه يرى ؛ لأنه يعى تعينا ، و هذا التعين فى الذات العارفة ؛ أى فيه . وهو عبارة عن شعور بحصول تغيرٍ مّا لهذه الذات . وهذا الشعور بالتعين هو الطريق الوحيد للتعرف على الشيء . فالوعى الحادث إذاً ، ليس وعيا لشيء منفصل عن الذات ، وإنما هو وعى مباشر لها — أى : لهذه الذات ولتعيناتها ؛ فالذى درج القوم على تسميته : بأنه إدراك للعالم الخارجى ، ما هو فى الحقيقة إلا إدراك للذات العارفة — وهو يقول فى ذلك : —

« لا تنسى أبداً ما تبينته بوضوح فى هذه الآونة ، وهو أنك

لا تعى — فى كل إدراك — إلا ذاتك[1] » .

غير أن « فيشته » يسجل على « الأنا » أنها لا تكتفى بأن تقول : إنها تشعر بتغيرٍ ما فيها : هو الإحساس ؛ ولكنها تقوم بنقل هذا الإحساس إلى موجود خارجى منفصل عنها كلية ؛ فهى إذاً ترد ، أو تنسب لهذا الموجود صفات وخواص ليست فى الحقيقة، — حسب رأى « فيشته » — إلا تغيراً من تغيراتها .

— لماذا تتصرف « الأنا » على هذا النحو ؟ .

— لماذا تنقل « الأنا » ذاتها إلى الخارج ؟

هذا الأمر قد يبدو غريبا فى البداية ؛ ولكنه —حسب رأى فيشته — أمر ثابت حقيق ؛ لأنه لا يمكن « للأنا » أن تعى إلا ذاتها ؛ فهو يتبين أنه كلما فكر فى نفسه وجد أن كل ما يعرفه لا يمكن إلا أن يكون وعيا ، وكل ما هنالك أن الوعى ينشطر شطرين :

الأول — وعيه لذاته كموجود يعى وتقع فيه التغيرات .

والثانى — وعيه كما يبدو أنه موجود خارجى منفصل عنه ، هو العالم الخارجى .

(١) « فيشتة » : « غاية الإنسان » القسم الثانى منه .

الأول : هو « الأنا » والثانى : هو « اللا أنا » .

فالأول — هو كل وعى « مردود إلى الباطن غير موجه إلى إلى الخارج[1] » .

والثانى — كل وعى يتحيز فى الفضاء ويبدو منفصلا عن الذات العارفة .

وكلا الوعيين ما هما إلا هيئتان مختلفتان لنفس الكائن ؛ وهو يعيهما — أى : يعى نفسه ، ويعى الشئ فى نفس اللحظة التى لا تتجزأ — أى : التى لاتقبل أن تنشق لتجعل كل وعى منهما على حدة منفصلا عن الآخر ؛ فالهوية إذاً مطلقة بين « الأنا » ذلك العقل الخالص ؛ أو الذات العارفة ، و « الأنا » ذلك الذى يبدو كجسم يوجد فى عالم الأجسام ، أو ما يسميه « فيشته » بـ « اللا أنا » .

ولكى يتضح لنا أمر هذه الهوية يجب أن نبين ما يقصده « فيشته » بمفاهيم ثلاث هى : الإحساس ، والحدس ، والفكر ؟ لأن الكائن الذى تحصل فيه هذه المعرفة ، كائن عاقل — والكائن العاقل مركب — فى نظره — من إحساس ، وحدس ، وفكر .

---

(١) « فيشته » : « غاية الإنسان » القسم الثانى منه .

أما الإحساس فيصفه « فيشته » بأنه معرفة مباشرة وضرورية ؛ بمعنى أن الباحث لا يقع عليها بالتفكير والتأمل ؛ ولكنه يتبينها فى : لا وقت ، وبدون وساطة — أىّ وسيط بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ؛ فما هو مر يعرف مباشرة أنه كذلك ، وما هو حلو المذاق يعرف بصفة مباشرة أنه كذلك . وما هو أحمر يتبينه الناظر أنه كذلك — دون إحتياج إلى عضو آخر ، أو عملية أخرى غير عملية الإحساس ذاتها ؛ التى ترد الذات مباشرة إلى التعين الذى توجده فيها !

وإن ادعى مدع : بأن التفكير قد يصل بالباحث إلى التعرف على ما هو محسوس ؟ فقد بيَّن « فيشتة » أن التفكير لا يغنى عن الحواس ؛ لأن الباحث — مهما طال تفكيره — لا يستطيع أن يتعرف على ما هو « حلو المذاق » مثلا ما لم يكن قد سبق له أن تذوّق طعاماً حلو المذاق ، واصطلح على أن هذا الشعور هو ما يسمى : بـ « حلو المذاق » !

فلا توجد إذاً وسيلة أخرى غير الإحساس للتعريف بما يجب أن يُحس ؛ فكل ما يخص الحس لا بد أن يحس .

ثم الإحساس يقع ، ولا حيلة للإنسان فى التغيير من أمره ؛ فالإنسان يتبين أن هذا الشئ أحمر ، وذاك أصفر — مثلا — وأن

هذا أبيض ، وذاك بنى اللون . وفى استطاعة الحاس أن يسمى الأحمر : أسود ، والأصفر أبيض — أى : أن يغير من الاصطلاح على تسمية الشعور الحاصل فيه ؛ ولكنه لا يستطيع — بأى حال من الأحوال — أن يغير من طبيعة الشعور أو الاحساس الحاصل فيه ! فالاحساس الحاصل فيه ، والذى سماه : أبيض — مثلا — لا بد أن يكون على النحو الذى هو عليه ! وليسمه أبيض ، أو أزرق ، فهذا أمر اصطلاحى يرجع إلى اختياره هو للّفظ الذى يستدل به على هذا النوع من الشعور فى كل مرة يحصل فيها هذا الشعور فيه — أما أمر التغيير من طبيعة هذا الشعور ؛ فهذا أمر يخرج عن مقدوره ؛ فالإنسان عاجز عن التغيير من أمر تمايز الألوان فى الذات العارفة ، وعاجز أيضاً — كل العجز — عن تفسير كيفية تمايزها ؛ لأنه جبل على ذلك ؛ فهذه أمور وضعت فيه بالجبلة وبالفطرة ؛ ولا حيلة للإنسان فيما فطر وجبل عليه !

والإحساس — شعور بسيط لا تركيب فيه ؛ فليس وراءه شئ غير ما يحس منه ، كاللون الأحمر ، أو الأبيض ؛ أو صفة الخشونة ، أو النعومة ، أو حلاوة المذاق . . . الخ . هذا ما يتبينه الذهن إذا ما أراد أن يفكر فى طبيعة هذا الشعور الحاصل بصفة مباشرة فى الذات العارفة ؛ فإذا كان الأمر كذلك

فيحق لفيشتة إذاً أن يعتبر الإحساس شعوراً بسيطاً بساطة النقطة الرياضية ، إذ أنه لا تركيب فيه ؛ ويتم فى : لا وقت .

ومعنى هذا : أنه لا يمكن أن يحصل فى النفس إحساسان متجاوران فى نفس الوقت للون الأحمر أو الأصفر ، أو لحلاوة المذاق ومره ... الخ ! فالإحساسات تحصل فى النفس على التوالى !

فالأمر الطبيعى الذى يشعر به الإنسان أنه يضع إحساساته — فى الواقع — على أنها تغيرات متتالية لنفس النقطة الرياضية ؛ إذ أنه ليس فى مقدوره أن تكون لديه إحساسات متعددة فى نفس الوقت كما ذكرنا ؛ ولو أن الحاصل بالفعل غير ذلك ؛ فهى تنبسط فى الخارج متجاورة وسنبين حقيقة هذا البسط بعد قليل ؟

لا شك إذاً فى أن الإحساس هو الشعور الأول الذى تشعر به الذات العارفة . ولا يتضمن هذا الإحساس معرفة الأشياء فى ذاتها — أى : كما هى مطروحة فى واقع يبدو منفصلا عن هذه الذات .

إذا كان الأمر كذلك فيمكننا إذاً أن نقول : إن إدراك الأشياء الخارجية مشـــروط بإدراك الذات العارفة وتعيناتها .

وبعبارة أخرى — إن معرفة الذات وتعيناتها التى عرفناها بأنها الإحساسات : معرفة لا مشروطة — ومعرفة الأشياء الخارجية : معرفة مشروطة — أى : غير مباشرة ؛ لأنها تبدو للباحث أنها تعتمد فى وجودها أصلا على تحقق الإحساسات فى الذات العارفة .

ثم إن المعرفة الأولى — أى : معرفة الإحساسات — ولو أنها لا مشروطة — إلا أنها غير كاملة ؛ لأن الفرد لا يقف أبداً عند حدّ إثبات إحساساته التى لا تحتوى إلا على ما يحس به ، وهنا يمكننا أن نقول : إن معرفة أخرى تظهر لتكمل الأولى ، وهى معرفة الأشياء وقد طرحت خارج الذات العارفة .

هذه «المعرفة» الأخيرة غير موجودة فى الأولى — ولو أنها مشروطة بها كما ذكرنا — إنها تجيء مكملة لها . ولو أنها ليست منها ؛ وسنتبين فيما بعد ذلك إلى أى المصادر يردها فيشته .

المهم الآن هو أن نتبين أن معرفة الإحساس معرفة لها الأولوية فى نظر « فيشتة » لأنها لامشروطة ، ولو أنها غير كاملة .

ويلزم أن يلاحظ أن هذه المعرفة لاتتقدم بالزمان على

المعرفة الأخرى التى تكملها . وستتضح لنا هذه النقطة أكثر عند ما نتناول المعرفة الثانية بالبحث .

أما المعرفة الثانية فهى تجىء من حيث الأهمية فى المرتبة الثانية ، لا لسبب إلا لأنها لا تخص « الأنا » فى وعيها لذاتها كذات عارفة ؛ وإنما تخصها وهى موضوع لهذه الذات على نحو ما سنبين ذلك بعد قليل ؛ فالأفضلية هنا فى المرتبة ، من حيث إنها هى الذات العارفة ؟ .

الإحساس إذن يكشف لنا عن وجود «الأنا» ولكنها « أنا » تتقبل تأثيرات حسية ؛ عبارة عن تغيرات كما ذكرنا ؛ فهى إذاً « أنا » لزجة ! « أنا » فى حالة إستقبال للتعينات الحاصلة فيها : تعين أحمر حينا ، وأخضر حينا آخر ، وحلو المذاق ثالثا ، وخشن الملمس رابعاً ، وهكذا . . . دواليك . . معنى هذا أنها « أنا » فى حالة سلب — أى : أنها « أنا » غير فاعلة ، لأنها لا تقف من الأوضاع موقفا فيه أى شئ من الإيجابية أو النشاط ! فالإحساس إذاً معرفة مباشرة وضرورية ، ليس فى مقدور الإنسان أن يغير من أمرها شيئاً ، وهو شعور أوّل : لا مشروط ، ولكنه يشرط غيره من المعارف الأخرى الحاصلة فى الوعى ؛ ومن هنا كانت له الأولوية على غيره من المعارف الحاصلة فى النفس — ولو أنه لا يتقدم على أيٍّ منها بالزمان —

ثم هو شعور بسيط يتوالى على الذات ، وتتقبله هذه فى سلبية تامة ، وهو لا يفسر لنا امتداد الموجودات فى الفضاء ، ولا يُمثِّل وعياً كاملا — ومن هنا احتاج إلى معرفة ثانية تكمله ؛ فالإحساس عبارة عن « الأنا » وهى بعيدة عن اتجاهها نحو بسط مشاعرها فى خارج ذاتها واعتبارها موجودة فى شىء خارج عنها ؟

أما عن الحدس : فقد سجل « فيشتة » على « الأنا » أنها تتجه بطبيعتها إلى نقل ما بها من تعينات إلى الخارج ، خارج ذاتها ، إلى شىء يبدو أنه منفصل عنها كلية — فكيف تنسب هذه « الأنا » لشىء فى الخارج خواص وصفات ، ما هى فى الحقيقة إلا تغير من تغيراتها . ؟

لقد أثبتنا أن الإحساس شعور بسيط لا تركيب فيه وأنه لا يخرج عن أن يكون نقطة شبهها « فيشتة » بالنقطة الرياضية لبساطتها . وأن النقط تتوالى فى النفس . ولا تتجاور . فكيف يتحول التوالى إلى تجاور ؟

إن « فيشتة » يتبين أمراً لا يعيه بوضوح وتميز ، وهو أنه هناك شىء وراء الحس ، لا يمكن أن يحصل عليه فى أى إحساس من إحساساته بالفعل ؛ فالإحساس ليس فيه شىء غير ما يحس

منه كاللون الأحمر أو صفة النعومة فى اللمس ، أو حلاوة المذاق فى الذوق . . وهكذا .

والحاصل أنه يتبين أنه يبسط إحساساته التى هى عبارة : عن نقط بسيطة متتالية ، يبسطها جنباً إلى جنب فى مسطح واحد .

إن الذى يتبينه ولا يستطيع أن يحصل عليه بالإحساس هو « الفضاء » لأن ما يدرك بالحس هو من خواص الشىء ، والفضاء ليس من خواص الشىء ؛ فالإدراكات من حيث أنها تأثرات حاصلة فى الشخص ليس لها امتداد — كما بينا — وهى ليست مركبة ، ولا تتجاور .. إلخ ؛ فالإحساس إذن — بصفة قاطعة — لا يد له على حقيقة معنى « الفضاء » .

إن الذى فى مقدوره أن يثبته عن « الفضاء » هو أنه معنى يتبينه وفى استطاعته أن يقسمه إلى مالا نهاية ، وأن يبسط فيه — باستمرار — ما هو فى الحقيقة نقطة من نقط الإحساس وأن يضع فيه إحساساته متجاورة ؛ فيحصل على الأشياء فى صورة كتل مجسمة محسوسة .

مما لا شك فيه أن هذا البسط هو الذى يجعل الإحساس الحاصل فى الذات العارفة يتحول إلى شىء منفصل عنها ، قابل للإدراك ، ومنه يبدأ وعى الفرد للشىء كشىء منفصل عن الذات العارفة .

الأمر هو — كيف يستطيع الفرد أن يصل إلى تحقيق الخروج من ذاته بإحساسه — الذى أثبتناه — مباشراً ؟

كيف يتمكن من أن يضيف إلى الإحساس — الذى يدركه — وجود شيء مدرَك، أو قابل للإدراك ؛ وهو فى الحقيقة لا يدركه ؛ لأن الإحساس لا يوقعه إلا على ذاته ؟

إن كل الذى يعرفه — وهو مع الإحساس — أن الصفات الملحوظة، لا توجد فى الشيء وإنما توجد فيه ؛ لأنه كائن يتأثر — أى : أنه يتقبل التأثيرات — كما أثبتنا ذلك ؛ فهذا كل ما يعرفه وهو مع الإحساس .

ثم إن الغور فى أمر الإحساس، كأن يحاول أن يتعرف على كيفيه حصول التأثر فيه : أمر لن يجدى فى شيء ؛ لأنه صعب التحقيق ؛ فوعيه من حيث أنه ذاته، ومن حيث أنه تعين « للأنا » كـكائن عاقل، يجعله يقع عن التأثر مباشرة — كما ذكرنا — أى : أنه يقع عليه بطريقة لا تقبل الفصم . والتفكير فى كيفية الوقوع عليه تقتضى الفصم حتى يصبح هذا الوعى موضوعاً للذات العارفة، وهذا الفصم متعذر، لأن هذا الوعى هو وعى « الأنا » لذاتها . وهو مباشر، وأولىّ ؛ ولا مشروط ـ إنه بعبارة أخرى : الشرط الأول لتعرف « الأنا » على ذاتها ؛ فمعرفة هذا التأثير مماثلة لمعرفة « الأنا » .

معنى هذا أن الإحساس عبارة عن وعى التأثير ، وليس فيه ما يسمح بوعى الشيء على أنه فى ذاته - إن الحواس لا تعطينى إلا تعينات خاصة بالشيء ، أى : بالحس ، الداخلى لتأثراتى وكل ما هناك أن هذه الأحاسيس تتحول إلى أشياء خارجية . فإحساسى لم يجبل على وعى شيء فى ذاته . وإذا كان الشيء يبدو له وجود فى ذاته ، فذلك ، لا لأن الشيء مثلا كذلك ، بل لأن الذات العارفة هى التى تقذف بتعيناتها إلى خارج ذاتها لقانون خاص بها - هذا القانون لا يوجد فى الإحساس ، الذى يكشف عن وجود « الأنا » ولكن يوجد فى الفكر ، فالفكر له دور فى حدوث المعرفة . وستتعين معالم هذا الدور بعد أن نتحدث عن هذه الخاصية التى اكتشفها « فيشته » للفكر ، والتى جعلها أحد قوانينه التى لا يمكن للفرد أن ينآى عنها — أى : أن يغض عنها النظر ليثبت الشيء موجوداً فى ذاته وجوداً منفصلا عن الذات .

سبق لنا أننا أثبتنا أن معرفة الشيء معرفة مشروطة بمعرفة الذات أى : أن هذا البسط الذى يحدث مشروط بمعرفة الذات ؛ فهل معنى هذا أنه إذا كانت المعرفة الأولى - أى الإحساس - أو معرفة الذات ضرورية فهذه غير ضرورية ؛ لأنها مشروطة ، وليست مباشرة مثلها ؟ هل هذه المعرفة تتم بفعل إرادى ؛ أى :

أنها من نتاج الفرد على نحو أى معرفة أخرى كسبية ؟

الحقيقة أن هذه المعرفة لا يمكن أن تكون كسبية ـ أى : أنها تكتسب بفعل الإرادة ، وذلك لأنه لا يوجد هنا حالة عدم تعيين ، بحيث يتأرجح الفرد بين القيام بالفعل أو الإحجام عنه ، ويرى نفسه أمام حالة تخيير ، بحيث يلجأ إلى إرادته لترجيح وضع على آخر . إن هذه المعرفة لا ينتجها الفرد بإرادته ، إنه مضطر إلى الاعتراف بها ؛ لأنه لا يضيفها بذاته ، وإنما يجدها فى نفسه ، إنها تتم بطريقة تلقائية ، فالعقل مضطر إلى تحقيقها ، وليس له أن يختار أمراً عليه ، بحكم جبلته أن يضيفه لإحساسه المتعين .

فهناك عملية إضافة ـ أى نعم ـ ولكنها إضافة أساسها الاضطرار والجبر ، لا الاختيار ، إذ أن الوعى يبدأ بالإحساس ويجد الباحث نفسه يربط ، فى نفس اللحظة الزمنية هذا الإحساس بتمثل شىء مّا خارج الذات ، وهذان الأمران : وعى الإحساس وتمثل شىء مّا : متحدان ، لا منفصلان ، إذ أنهما يحدثان فى نفس الوقت ؛ فالإحساس والبسط ليس لكل منهما وجود منفصل يسبق عملية الربط بينهما ، كل ما هنالك أن البسط يحدث كأمر يولد فى الباحث عند الإحساس ، إنها عملية تصاحب الإحساس ، لأن الكائن العاقل فيه شىء آخر

إلى جانب الإحساس يجعل الإحساس يُطرح إلى الخارج فى صورة شىء منفصل كما بينا .

إذا كان الأمر كذلك فلا يحق إذاً للباحث أن يبحث عن علة خارجة عنه توجد فيه هذا البسط ، وإذا كان يعرض له أن يتبين أن هذا البسط يرجع إلى مبدأ عقلى ليس فيه ، وهو مبدأ العلية مثلا فما عليه إلا أن يتبين ما لهذا المبدأ من صفة ترده إلى « الأنا » على أنه صادر منها ، لا من الشىء ، إذ ـ فى الحقيقة ـ من أين له صفتا العموم والضرورة ، اللتان نصفه بهما هو وغيره من المبادئ ما لم يكن ذلك إلا لكونه هو وغيره مبادىء عقلية، فمن حيث أنه كائن عاقل يرى نفسه مضطراً إلى التفكير على هذا النحو . فجميع المبادىء العقلية التى تكشف عن أشياء لها وجود فى خارج الذات ما هى إلا من نتاج الذات ؛ أى أنه حصل بحكم ما جبلت عليه الذات بالفطرة . معنى هذا أن ما نعتبره معرفة للشىء فى ذاته ما هو إلا وعى الفعل الذى بواسطته يضطر الباحث . أو العالم إلى وضع شىء فى الخارج ؛ فهو يقوم بهذا الفعل بالضرورة ، لا بالاختيار ؛ ويقوم به فى نفس الوقت الذى يحدث له فيه الإحساس ، ويحس به على أنه آت من شىء أجنبى عنه « فوعى الشىء لا يعترف به ، على أنه وعى الشىء ؛ وإنما وعى إنتاج تمثل الشىء »(١)

(١) « فيشتة » : « غاية الإنسان » : القسم الثانى منه .

فوعى الذات يتكون إذن من جزءين : وعى إحساسى ، ووعى نشاطى أثناء إنتاج الشيء حسب أحد قوانين الفكر الداخلية التى فطر عليها الفكر .

ويلاحظ أن هذا الوعى الثانى تظهر فيه الذات ، ذات إيجابيه ، لها نشاط وفاعلية . فهى لا تتقبل تعينات وتغييرات على النحو الذى كانت عليه أثناء الإحساس ؛ وإنما نراها تنفض عنها خمولها وتثبت وجودها بإثبات وجود شيء خارج عنها ؛ لأن هذا الإثبات إخراج لما بها فى صورة تجعله منفصلا عنها ؛ إنها تنقل ، والنقل نشاط .

وهذا الوعى الثانى يجب أن يعرفه الباحث ببساطة ؛ لأنه هو فاعله ؛ فوعى إنتاج تمثل الشيء خارج الذات : وعى حاصل فى الذات ، ويختلف عن وعى الإحساس من حيث أنه يمثل الذات العارفة وهى فاعلة ، ولو أنها تظهر وكأنها موضوع للمعرفة ؛ لأن الشيء الناتج عن هذا التمثل هو موضوع المعرفة . إنه العالم الممتد . القابل للادراك بكليته .

وهنا يتبين لنا كيف أن « فيشتة » ينتهى إلى إسقاط العالم الخارجى من حيث أن له وجود فى ذاته منفصل عن الذات العارفة ، وينتهى إلى إثبات أن الإحساس وعى لحاله وتكون فيه « الأنا » سلبية ؛ لأنها تتشكل بمختلف تعيناتها ، وأن الوعى الثانى وعى

الشيء ، وتكون فيه «الأنا» فاعلة ؛ لأنها هى التى تعكس ما بها إلى خارجها ، وأن هذا الوعى الأخير ، يبدو وكأنه مستقل كلية عن الذات العارفة ، ولو أنه هو الذى يوجد فيها الإحساس .

وهنا ينكشف لنا معنى جديد ، وهو أنه كلما اختلف الوعى الأول عن الثانى ، كلما صقلت « الأنا » على العموم ، وحصلت فيها المعارف ؛ لأن « الأنا » لا تحدث فيها إحساسات جديدة إلا إذا إزداد طرحها لما فيها من معرفة إلى خارجها « فالأنا » تتقدم وتتطور بفضل « اللا أنا » . فهما يجب أن يكونا فى أخذ ورد مع نفسيهما ؛ لأن « الأنا » السلبية ستتسلح بالإرادة على نحو ما سنبينه بعد قليل ، وتصبح قادرة على تقرير الاستزادة من العلم ، فتخرج ما بها من ثرة إلى خارجها لتلم بها وتجعلها وسيلة إلى المزيد من التحقق بثرائها ؛ وهكذا فكل معرفة جديدة تبنى على السابقة عليها ، وتهيء بحكم تحققها فرصة الوقوع على ما تكنه الذات من معارف فى ذاتها .

إن « فيشتة » لا يرمى إلى وصف ما يجرى فى الذهن على أنه حوادث متتالية ؛ وإنما هدفه هو إظهار وبيان صلات أفعال الفكر المختلفة ، وبيان كيفية انشقاق كل منها من الآخر وتأثره به ؛ فالذى يريده « فيشتة » هو ملاحظة « الأنا » الحى — أى : الفكر أثناء أدائه لوظائفه .

هذا الوعى الأخير وعى مباشر ؛ ولكنه ليس لحالة حاصلة فى « الأنا » كذات عارفة ، أى فى وعيها للاحساس ؛ وإنما هو وعى لموجود يبدو خارج الذات .

إن الذى يريد أن يبينه فى هذا الوعى أنه يقع به على الشىء الموجود ، ولا يوجد شىء خارج هذا الوعى ؛ ولذلك فالفرد يعى فى هذا الوعى ذاته ، لأن هذه الذات هى نفسها هذا الشىء الذى يبدو منفصلا ؛ هذا الوعى هو ما يعرف لدى « فيشته » بالحدس ، فبالحدس يقع على الموضوع الخارجى الذى ماهو إلا الذات العارفة التى بحكم ما فطرت عليه تلقى بنفسها خارج ذاتها ؛ على نحو ما بينا ، فموضوع الحدس هو الذات العارفة وقد عرضت نفسها أمام نفسها ؛ فهذا الوعى وما يترتب عليه من معرفة ليس فى الشىء ولكن يأتى من طبيعة « الأنا » التى تجعل من نفسها « لا أنا » أى موضوعاً لذاتها ؛ وذلك بحكم جبلتها كما ذكرنا . هذا من حيث الحدس الذى هو فعل مفطور فى طبيعة الذات الإنسانية من حيث أنها كائن عاقل ؛ أى : أنه فعل مفطور فى العقل ويتم دون تدخل الفرد فيه — أى : بصفة ضرورية تلقائية ؛ على نحو ما يحدث بالنسبة للاحساس ، وهذا الحدس بعبارة أخرى ما هو إلا الفضاء نفسه .

أما الفكر فهو يمثل أفعال العقل التى تتدخل فيها الإرادة —

أي : التي يعيها الفرد قبل وقوعها ويكون في مقدوره توجيهها الوجهة التي يريدها ، فالأشياء الموضوعة في الفضاء بفضل فعل الحدس تكون بالنسبة للباحث وبالنسبة لبعضها على مسافات متفاوتة . وكل شيء من هذه الأشياء له أثره على الذي يحدث فيه الإحساس ؛ فهناك الإحساس ، وهناك الحدس ، ويتبين الفكر بالبحث أنه هو الذي يوجد العلاقات بينها — أي : أنه هو الذي يربط بينها .

هكذا يتبين لنا الإحساس ، والحدس، والفكر لدى «فيشتة» ويتبين لنا أيضاً كيف أنه قد أسقط وجود العالم الخارجي في ذاته ولم يعد لديه إلا « الأنا » عندما تكون ذاتا عارفة — أي سلبية و« اللا أنا » أي « الأنا » في حالة الفاعلية ، أي : عندما تمارس نشاطها فتلقي بذاتها خارج ذاتها لتجعل من نفسها موضوعا لهذه الذات . ولدينا الفكر الذي يربط بين الذات السلبية والذات الفاعلة ليقرر علاقة الأولى بكل ما تقدمه الثانية لها من موضوعات متباينة متفاوتة .

* * *

يتبين من كل الذي سبق أن « فيشتة » قد جعل للذات العارفة صفة الفاعلية إلى جانب السلبية ، وفاعلية لا تكتفي باختيار

موجودات من العالم الخارجى تتفق وطبيعة الذهن على نحو ما فعل « كانت » وإنما فاعلية خلاقة موجدة بناءة ؛ إذ أنها هى التى تعكس جميع هذه الموجودات العارضة ، موجودات العالم الخارجى من داخليتها ؛ فهى «أنا» بنّاءة بجبلتها ؛ فالحدس بالنسبة لها أمر مفطور فيها ؛ فهى موجدة خلاقة بالفطرة .

غير أن « فيشتة » لم يقف عند بيان فاعلية الذات العارفة فى صورتها التلقائية لا غير ؛ بل أراد أن يبين أن للذات العارفة فاعلية اختيارية .

فالكائن العاقل لا يستطيع أن يرضى بأن تكون الغاية من وجوده : هى التأمل أو الفكر . بحيث يكون الوقوف على علاقة العالم الخارجى الذى عكسته الذات ، مع الذات هو هدف هذه الذات من الحياة !

لقد تألمت نفس « فيشتة » وتأزمت ثم تبينت أن ما ينقصها : هو الفعل ، هو العمل ، هو الحركة ، هو الحياة ، إنها تريد أن تعمل ، وتعمل وتعمل ؛ فهذه هى الغاية من الحياة . وهكذا نرى أن « فيشتة » قد آمن بهذه الغاية ، وجعلها هدف الإنسان من الحياة !

والفعل فى هذه الحالة ليس فعلا تلقائياً ؛ بل إنه فعل إرادى — ونلاحظ أن شرط وقوع مثل هذه الأفعال هو مدى اختلاف

« الأنا » عن « اللاأنا » أي : مدى تباين شطري الذات ، كذات عارفة وموضوع ؛ فكلما تباين شطرا ، أو شقا هذه الذات : — كلما تيسر لها أن تثبت وجودها ؛ لأن الفعل الإرادي يقتضي وجود موضوع له يظهر أثره فيه ؛ وهكذا يصبح إيمان « فيشتة » بالفعل ، وبضرورة وجوده — سواء كان فعلا تلقائياً ، أم فعلا إختياريا : أصلا لوجود الشيء الخارجي ؛ فالأول ، أي : الفعل التلقائي يطرح العالم خارج الذهن ، والثاني ، أي : الاختياري يؤكد ضرورة وجوده — أي العالم — خارج الذات العارفة ؛ لكي يتيسر له — وهو هدف الإنسان في الحياة — أن يتحقق ويكون ذا أثر فعال !

وهكذا تتأكد المسئولية الأخلاقية ، التي كانت منتفية بانتفاء ضرورة وجود العالم الخارجي ؛ فهذه الضرورة قد أصبحت واجبة بحكم وجوب تأكد هدف الإنسان وهو « العمل » هذا الوجوب القائم على الإيمان : الإيمان بالعمل ، أي « بالفعل » هذه هي آراء فيشتة في الإحساس ، والحدس ، والفكر ؛ وقد جعل من هذه المفهومات الثلاث عناصر لمذهبه في « الأنا » و « اللاأنا » .

* * *

وعند ما عرض فيشتة — لأول مرة — مذهبه فى المعرفة كان ذلك فى عام ١٧٩٣ م فى كتابه « أسس نظريه المعرفة » وكان حينئذ مازال متأثراً بالصورة المنطقية ، التى عبر بها الفلاسفة السابقون عن آرائهم فى المعرفة ؛ فعرض مذهبه فى صورة مبادىء ثلاثه ، جعلها أسساً لمذهبه .

أما عن المبدأ الأول : وهو مبدأ هوية « الأنا » فقد وقع « فيشتة » على الموجودات المتنوعة التى تطرح نفسها أمام الذات العارفة — وقرر أن يتعالى على هذه الكائنات ويصعد إلى مبدئها . هذا المبدأ لا بد أن يكون خارجاً عنها ؛ فلا يمكن بأى حال من الأحوال أن يتلمسه الفرد كواقعة ، لأنه يعلوها ؛ فكل علم لا بد أن يكون له أساس يعلوه ، ويكون أصلا له ؛ هذا الأصل « مبدأ » : الغرض منه شرح وتفسير وجود هذه الوقائع المتنوعة المتناثرة .

غير أنه إذا كان هذا المبدأ يعلو الوقائع بالمرتبة ، لأنه يفسرها ؛ فهو موجود فيها ؛ لأنه هو منظمها ؛ ولذلك يصح للباحث أن يبدأ من « الواقعة » — وبالتفكير فيها ؛ أى بتجريدها من كل ما هو عارض ، ليس بثابت : يستطيع أن يصعد إلى هذا المبدأ . وخصوصاً إذا كانت هذه الواقعة — حسب رأى « فيشتة » « موضوع الحدس » والحدس فعل تلقائى من أفعال

الذات تعكس بواسطته ذاتها فتعرضها أمام ذاتها كموضوع هو هذه الوقائع ، هنا يهتم « فيشتة » ببيان مدى التحام الذات بالموضوع ؛ فالمبدأ يجب أن يكون بحيث تحتوى الصورة على الفحوى ، والعكس صحيح . وهذا الإحتواء يقيني ، ويقينه مطلق ؛ هذا المبدأ هو المبدأ الخاص بهوية كل شيء مع نفسه — : القضية ا = ا .

ويقول فيشتة : إن ا = ا : حكم ، وإن هذا الحكم فعل ، وأساس هذا الفعل هو أنني موجود — أى : ال « أنا موجود » هذا ال « أنا موجود » هو ما يدل عليه فعل الحكم ؛ فالنشاط الخالص « للأنا » هو الفعل الذى به تضع « الأنا » نفسها بنفسها — وبعبارة أخرى ، إنها : ما هو فعّال ، وما هو نتاج لهذه الفاعلية . فالفعل والمفعول : شيء واحد . وهكذا تصبح ال « أنا موجود » تعبير لفعل يثبت به وجود « الأنا » كذات عارفة .

إن فيشتة يُكسب هذه القضية باهتمامه بفحوى «الأنا» الذى هو فعل منتج ، خلاّق ، موجد: صفة أوسع من صفتها المعهودة؛ وهى صفة الهوية المنطقية : ا = ا . إن هذه القضية فى مذهب فيشتة تفسر الوجود على العموم بفضل فعل الحدس الذى أنتج « الأنا » .

وبعبارة أخرى : إن هذه القضية لدى « فيشتة » تفسر بالطريقة الآتية :

ا هي ا ؛ لأن « الأنا » التي وضعت « ا » هي نفس « الأنا » التي وُضعت فيها « ا » وهي أيضاً متعينة بها : أن كل ما هو موجود ليس إلا بقدر ما هو موجود في « الأنا » لا يوجد شيء خارج « الأنا » .

« فالأنا » إذا نظرنا إليها من حيث طبيعتها الخاصة بها ، أي من جهة أنها «أنا» فعّالة نقول:إنه بما أنها تضع نفسها بنفسها ، ومن أجل نفسها ، فنشاطها سيرتد إلى نفسها ؛ فإتجاه هذا النشاط إذاً مركزى . وهذا النشاط المركزى هو القوة الباطنة ، الخالصة ، المكونة « للأنا » ولكل جسم مادى : (ا=ا) ومع كلٍّ فالجسم لا يوضع إلا من أجل عقل خارج عنه . هو « الأنا » التي تضع ذاتها لذاتها ، كموضوعة بذاتها ويصبح هذا الموضوع خارجاً عنها ، ويكون نشاطها عندئذ ، نشاطاً نحو الأطراف على عكس نشاطها عند ما تضع نفسها ، وهو نشاطها المركزى على نحو ما أثبتنا ذلك.

والحقيقة أن هذين النوعين من نشاط « الأنا » في تناوب مستمر ؛ ف « الأنا » كما سبق لنا أن أثبتنا ذلك ليست « الأنا » الميتة ، أي « الأنا » التي جمدها الذهن وفتتها ليلاحظها وهي ساكنة ، وخاضعة لسيطرته : سيطرة السبر والتقسيم ؛ ولكنها « أنا » أراد فيشتة أن يبقى لها الحياة ليرقبها وهي في فعلها ، وهي تؤدى وظيفتها الحقيقية ؛ فأعطانا « أنا » فعّالة ، لها

نوعان من النشاط : أحدهما مركزى ، والآخر لا مركزى . ومن الجائز أن يعتبر النشاط الأول ، أى : المركزى — أى : الموجه إلى « الأنا » فى ذاتها نشاطاً يجعل « الأنا » متقبلة للآثار بحيث يصح لنا أن نعتبرها فى حالة سلبيته ، على نحو ما بينا ذلك فى تفسيرنا لما يقصده : بالإحساس — ولو أن هذا النشاط الموجه للأنا ، وهى فى سلبيتها هو من نتاجها أصلا — وخصوصاً : أن الإحساس سرعان ما يتدرع بالإرادة[1] .

وقد بين « فيشتة » أن هذه « الأنا » الحية يصعب تمثلها ، ويجب أن يعتبر الباحث نفسه كالباحث فى « علم وظائف الحيوان » مثلا ، الذى يحاول تحديد وظيفة كل عضو فيرقبه وهو مع الكل الذى هو جزء منه ، أى : يرقبه وفيه الحياة .

إن القضية ا = ا تتضمن ارتداد نشاط « الأنا » إلى ذاتها ؛ إذ أنه بالألف الثانية يشار إلى ما وجدته « الأنا » التى جعلت نفسها موضوعاً للتفكير ، فيما وجدته فى نفسها ، وكأنه وضع فيها ؛ لأنها وضعته فعلا من قبل ذلك فى داخل نفسها ؛ وبهذا البناء يصل «فيشتة» إلى وعيه لذاته ، ويعطى لهذه الذات تمثل ، أو تصور : هو تصور الفعل الحدسى — أى : الفعل الذى ينتج موضوعاً متحداً مع الذات العارفة .

---

(١) أنظر ص ٧١ السابقة من هذا الكتاب .

ونلاحظ أن « فيشتة » على الرغم من الصفة النفسية التي يضفيها على هذه القضية : حريص على إبراز مظهرها المنطقي وذلك لأنه يريد أن يقيم مذهبه الفلسفي على مبدأ يقيني : منطقيا ولو أنه يرغب في أن يعطي لهذا المذهب في نفس الوقت قيمة واقعية إلى جانب قيمته الصورية وهذه الواقعية ليست في التجربة ؛ فمذهبه يعلو فوق التجربة . إن الواقعية التي يريدها هي الواقعية التي يعطيها لمبدئه في فهمه لمعنى الحدس . هذه فكرة سريعة عن المبدأ الأولى كما صوره فيشته عام ١٧٩٣ م في كتابه « نظرية المعرفة » .

وقد حدث لهذا المبدأ بعض التطوير عام ١٧٩٧ م حينما ألحق الفيلسوف كتابه الأول في نظرية المعرفة بملحق ، بين فيه كيفية الوقوع على مبدأ الهوية بالرجوع إلى النفس دون الاهتمام بهذه الصيغة المنطقية للمبدأ ، فهو يرى أنه يكفي لتبين « الأنا » وتصور بنائها أن نفكر في أنفسنا ، وأن ننظر إليها ، مركزين اهتمامنا فيها ؛ فبفعل تعقل الذات نحصل على وعي «الأنا» فوعينا بالعلو موجود فينا ، وما علينا إلا أن نقرر ما نريد أن نقنع عليه حتى نجده .

ويرى « فيشته » أنه — لكي يحقق هذا الوعي : يجب أن نستبعد من ذهننا كل موضوع غير الذات — أي : كل ما يصح أن يكون قد نفذ إلى الوعي في الآونة التي نفكر فيها في الذات مثل تمثل كوب ماء ، أو منضدة أو حائط أو أي شيء يحيط بنا — وأول

ما يلحظه « فيشته » فى أثناء تفكره هذا أن ذاته : نشطة ، حرة ؛ وذلك لأنه تمكن من انتزاعها من أشياء أخرى محيطة بها إلى ذاتها ، وهذا الانتزاع قد تمّ بالتجربة ؛ ثم وعى هذا النشاط هو أهم ما فى عملية وعى الذات — أى : أنه بعبارة أخرى : الشرط الأول لتفهم بناء فيشتة — ثم يطلب فيشتة من الباحث أن يتبين أنه أثناء تفكره فى الحائط مثلا يجب أن يكون فى هذه « الأنا » فعل متعين هو وعى النشاط « الأنا » كذات مفكرة فى الحائط ، ويبدو الشىء الذى يُفكر فيه الفرد مخالفاً للذات ؛ ثم عند ما يفكر الباحث فى نفسه يرى أنه أرجع إلى نفسه نشاطها ، لأن الذات المفكرة الفاعلة ، والموضوع الذى يفكر فيه : شىء واحد : هو « الأنا » .

و « الأنا » هى تطابق الفاعل والموضوع — أو الذات العارفة والموضوع ؛ ففكرة « الأنا » عبارة عن فعل « الأنا » مردود على نفسه ، والعكس صحيح فإن فعل ارتداد « الأنا » هذا على نفسها يعطى فكرة عن « الأنا » ، ولا شىء غير ذلك . وفعل « الأنا » هو الحدس ؛ فالحدس العقلى هو إذن مصدر التصور . والحدس يتطلب تحقيق وعى الذات وهى فاعلة . إن الذات عند ما تفكر فى شىء — ثم بناء على أمر من الباحث — تنقل نفسها من التفكير فى هذا الشىء إلى التفكير فى شىء آخر ؛ ثم إلى التفكير فى نفسها ، وهكذا ؛ فـ « الأنا » تنتقل من حالة سكون

قصيرة إلى حركة ؛ ثم إلى سكون ، وهكذا ؛ ففعل انتزاع « الأنا » هو الذى يسمح بوعى نشاط ، أو فاعلية هذه « الأنا » الحدسية .

ثم إن هذا الانتزاع يقتضى أو يشترط الحرية ؛ وقد سبق لنا أن بينا أن هذه الحرية صفة من صفات بعض أفعال الفكر دون الأخرى ؛ وأنها شرط لأفعال الإرادة أيضاً التى لا تثبت إلا بإثبات تمايز الذات العارفة عن الموضوع[1] ففعل الحدس العقلى لا يوجد فيما وراء المظاهر المحسوسة — أى فى عالم منفصل ، بحيث يكون فعل أبدى مطلق ، كامل فى نفسه ، إنه يوجد مباطناً للوعى ، بحيث يكون فى الحقيقة مصدراً أول لهذا الوعى ، وهو بالضرورة مرتبط بالإحساس وبالفكر على نحو ما تبين لنا ذلك من تفسيرنا للمفاهيم الثلاثة التى شرحناها فى بداية هذا البحث — وهى : الإحساس ، والحدس ، والفكر . ثم ما ذكرناه من أن الفكر هو الذى يربط بين كل من الإحساس ، والحدس ، بالمعنى الفيشتى.

ويلاحظ أن المبدأ الأول ليس فى مقدوره أن ينتج بمفرده يقينيات الوعى الواقعى ، فلقد أراد « فيشته » بهذا المبدأ أن يعبر عن الأنا ، وهى فى حال الفكر الخالص .

أما المبدأ الثانى (ا = لا ا) أو (ا ليس ا) فقد وضعه

---

(١) انظر ص ٧٢ السابقة من هذا الكتاب .

« فيشته » ليكمل به المبدأ الأول . إن المبدأ الأول يمثل الفكر الخالص أو الوعي الذاتي الخالص . وعي الذات لذاتها من حيث أنها ذات عارفة ، وعي لوجودها أو لهويتها الخالية من أي عنصر يشطرها إلى « ذات » و « لا ذات » أو « أنا » و « لا أنا » ففعل الوضع الأول وضع الذات من حيث أنها ذات لا غير ليس فيه معنى أي وجود خارجي منبسط خارج الذات . ولذلك قرر فيشته أن يضع مبدأ آخر مناقضاً للأول وهو مبدأ « اللا أنا » .

فالفكر لا يستطيع أن يؤدي وظيفته أي أن يفكر دون أن يكون هناك موضوع قابل للتعقل ، بحيث تصبح الذات العاقلة أو المفكرة مستحيلة الوجود بدون ما سماه «فيشته» ب «اللا ذات» أو « اللا أنا » التي هي موضوع « الأنا » . وهذا الأمر لا يمكن استنتاجه من المبدأ الأول ، فهو لا يشتق منه ، وإنما هو أمر يتقرر ، أي فرض يفرضه « فيشته » لأنه يتبينه في نفسه كواقعة لابد من إثباتها فهذا ما يقدمه له تمثله الموجود أو المتحقق فيه وهذا الفرض من الناحية المنطقية مناقض للفرض الأول أو المبدأ الأول . فالأول مبدأ « الأنا » والثاني مبدأ « اللا أنا » وهو الذي يجعل المعرفة ممكنة ، ويضيف لبنة جديدة في بناء نسق « فيشته » وهذا المبدأ الثاني مبدأ يقع عليه الباحث بصفة مباشرة وضرورية في نفسه .

إن (ا ليس ا) دعوى مناقضة لـ (ا = ا) . ولذلك نرى

« فيشته » يثبتها على أنه يستحيل اشتقاقها من الدعوى الأولى ؛ لأن التناقض من حيث أنه تناقض يقع عليه الباحث فى نفسه . فكل دعوى لها فى الفكر نقيضها . فهذه هى جبلة النفس الإنسانية أو طبيعتها التى فطرت عليها ، ويبين « فيشته » أن وضع النقيض يقتضى أولا تحقق وضع ما يناقضه أصلا أى وجوده ، ولذلك يعتبر أن المبدأ الأول يشرط الثانى أى أن هذا الأخير مشروط به . فلكى يكون « مناقضا لـ » يجب أن يكون « موجوداً أصلا » ؛ غير أنه يجب أن نلاحظ أنه إذا كان المبدأ الثانى مشروطا بالأول فهو مشروط به فقط ، بمادته لا بصورته . إذ أن صورة التناقض يقع عليها الفرد أصلا فى نفسه فهى غير مشروطة أى مباشرة كما سبق أن أثبتنا ذلك ؛ ومعنى هذا أن كل ما هو مغاير للذات العارفة هو « لا أنا » توجدها « الأنا » بحكم طبيعتها ومن هنا ينتفى وجود واقع خارجى مستقل فى ذاته عن الذات العارفة . فكل مايبدو مستقلا عن الذات العارفة ، ويبدو فى ذاته ، هو هذه « اللا أنا » ويلاحظ أنه ليس لأن « اللا أنا » تتميز بما لا تتميز به « الأنا » حتى أصبحت مناقضة لها ؛ بل لأنها مناقضة لها ، الأمر الذى ترتب عليه أن وصفت بصفات مغايرة لتلك التى توجد فى « الأنا » بمعنى أن التمثل ذاته هو الذى يتضمن التناقض فى ذاته أصلا . أو بعبارة أخرى : لن يكون فى استطاعة الفرد أن يتمثل أى شىء لو كان فعل التناقض ليس موضوعاً أصلا فى

« الأنا » أى موجود فيها بالفطرة .

ثم بما أن هذا المبدأ الثانى يكشف عن فعل مشروط بفعل آخر ، فيجب أن يستمر هذا الفعل الآخر لكى يكون التناقض ممكناً ، ومن هنا كان من الضرورى أن تبقى « الأنا » هى هى لكى تتحقق « اللا أنا » أى أن تحتفظ « الأنا » بهويتها : (ا = ا) .

وبالتفكير فى هذه القضية نضع للذات العارفة « مناقضة » ؛ ويجب أن نلاحظ دائماً أن صورة هذا المبدأ ، وإن كانت موجودة فى الذات بالفطرة إلا أنه يجب أن تعتبر مشروطة إلى حد ما بالمبدأ الأول الذى يشرط مادة المبدأ الثانى وما الصورة إلا صورة المادة .

أما المبدأ الثالث فقد احتاج إليه « فيشتة » بعد إثباته للمبدأين الأول والثانى .

لقد بينا أن المبدأ الثانى يناقض الأول ولكنه لا يحذفه ، لأنه مشروط به . فهو كما بينا ذلك مثبتاً له وبالتالى مثبتاً لذاته . فالمبدأ الثانى يحذف نفسه ، ثم يثبتها ، إذاً « فالأنا » و « اللا أنا » موجودتان ، وإذا كان الأمر كذلك فهل هويتهما محذوفة ؟

للاحتفاظ بأمر هذه الهوية يجب أن يكون فى الوعى مبدأ ثالثاً يربط بين هذين المبدأين السابقين ويكون مثلهما من نتاج فعل فطرت عليه النفس . هذا المبدأ لا بد من وجوده لأن الذى يحدث

أن « اللا أنا » لا تحذف « الأنا » فهذا المبدأ يؤلف بينهما . إنه إذاً فعل ظاهر الأثر ، وأثره هو التأليف .

إن لدينا ١ و ١ يجب أن نربط بينهما . فكيف نوحد بين الوجود واللاوجود ، بين الواقع ونفي الواقع ؟

يكون ذلك ممكنا ، إذا حدّ كلٌّ الآخر . وليكن هذا الفعل هو الذي ينتج هذا التحديد . فـ « الأنا » لا تشعر بوجودها إلا إذا حددتها « اللا أنا » و « اللا أنا » لا تتعين وتثبت إلا إذا حددتها « الأنا » وبتحديد كل منهما للأخرى تنتج الطبيعة بأسرها .

معنى هذا أن كل حقيقة لا توجد مستقلة فى ذاتها وإنما توجد فى الذهن . وكأن « الأنا » و « اللا أنا » عوارض لجوهر فرد . هذا المبدأ الثالث هو « مبدأ التأليف » .

فالمبدأ الأول إذاً خال من كل تعيين ، إنه وعى خالص ، والمبدأ الثانى يعطينا فكرة الموجود ، أى أنه يبين لنا « اللا أنا » فى مقابل «الأنا» ولا نحصل على تعين ثابت للجزئيات إلا بالمبدأ الثالث حيث يستمر تناقض « الأنا » و « اللا أنا » فتتعين الموجودات .

هذه هى المبادىء الثلاثة التى وضعها « فيشتة » ليعبر فى صورة منطقية عن مقومات أو أصول نظريته فى المعرفة . لقد أراد بهذه الصيغة أن يكسب نسق نظريته يقيناً يعادل يقين

الرياضيات دون أن تكون هذه الأصول مماثلة لما عليه الرياضيات من جمود .

فكل أصل منها أو كل مبدأ من هذه المبادئ يقع عليه « فيشته » أثناء قيام النفس بوعى ذاتها ويقع عليه بفعل إرادى من قبله . فهذه المبادىء وإن كانت لها هذه الصيغة الثابتة ، إلا أنها تعبر عن « أنا » حية تقوم بوظيفتها كما ذكرنا . « أنا » تعى نفسها أولا « كأنا » موجودة وهذا الوعى لا يتم إلا و « الأنا » متنبهة لنفسها متيقظة ، مريدة للوقوع على حقيقتها ، فأساس كل مبدأ من هذه المبادىء : نشاط وحركة واقعتين فى النفس ، فى داخليتها .

كما أن أساس كل مبدأ تقرير إرادى من قبل الذات العارفة . وهذا أمر له أهميته . وقد سبق أن أثبتنا أهمية هذا التقرير الإرادى فى بداية حديثنا عن هذه المبادىء ، إذ أنها كلها ترمى إلى تحرير الذات العارفة من ضغط آلية الواقع الخارجى . وقد تحققت هذه الغاية بما أنه قد ثبت أن هذا العالم ليس له وجود فى ذاته ، وإنما هو من خلق وإيجاد الذات نفسها . وهنا تمكن فيشته « من إثبات حرية الفرد ، فهو الذى يقرر ، وهو الذى ينفى ، وخصوصا وأنه قد تبين أن « الأنا » تتعين . وقد فهمنا ما يقصده « فيشته » بالتعين ، إنه إخراج الذات لما بها من ثراء إلى خارجها ، أقول : إن « الأنا » تتعين كلما احتكت بنفسها ، أى

كلما كان هناك أخذ ورد بين شطريها وأن « الأنا » إلى جانب ذلك لا تكتفي بمجرد المعرفة بل ترمى إلى العمل ، فهذه هي غاية الإنسان من وجوده وهذه الغاية هي التي تثبت ضرورة وجود العالم الخارجي في صورته هذه التي يبدو فيها منفصلا عن الذات العارفة حتى تستطيع هذه الذات أن تمارس نشاطها ، وإلا ما استطاعت أن تتعين كما ذكرنا ، وبقيت في حال الفكر الخالص أو الوعي الخالص الذي يتضمن العالم بأسره في ذاته ولا يخرج هذا العالم إلا إذا قرر الفرد الوقوع على مزيد من المعلومات . فتكون بذلك الذات العارفة في أخذ ورد مع نفسها بحيث تصبح إيجابية الأثر بالإرادة لا بإحساس ، فالإحساس قد جعلها سلبية كما ذكرنا .

إن « اللا أنا » إيجابية بفضل أنها هي التي تؤثر في الذات العارفة وتخلق فيها مختلف إحساساتها « والأنا » تكون إيجابية بفضل إرادتها التي تقرر التحقق بمزيد من المعرفة .

* * *

لقد اتبع « فيشته » لتحصيل هذه المبادىء منهجاً لم يسبق إليه . فقد أثبتنا أنه بعد أن فشل في أن يجد لحريته مكاناً بين موجودات العالم الخارجي ، كعالم منفصل عنه ، غريب عليه يفرض نفسه عليه فرضاً ، ليقيده ويحد من انطلاقه ورغباته اتجه إلى داخلية نفسه ، فوجد فيها المخرج ، ووقع فيها على المعين الذي

هيأ له فرصة إقامة نسقه كما ذكرنا . وبهذا تحدد منهج « فيشته » ، فهو ليس بالمنهج العقلي الخالص الذي لا يهتم إلا بالعلاقات المنطقية الصارمة لا غير ، وهو ليس بالمنهج التجريبي الذي يتوجه إلى الواقعة الخارجة في ذاتها ، ويجعل لها مكان الصدارة في توجيه بحثه وتحديد نتائجه ، كما هو الأمر بالنسبة للعالم الطبيعي مثلا ؛ وإنما هو منهج يقوم إلى حد كبير على النظر الداخلي ، أي على سبر النفس والغور فيها . فهو منهج نفسي أولا وقبل كل شيء ، ولو أن نظرية « فيشته » لا تنتمي إلى علم النفس لأن هذا الأخير يعتمد على التجربة ونظرية فيشته تقوم على التأمل الداخلي ، تأمل النفس كوحدة وهي تؤدي وظيفتها . إنه يقع على الحقيقة بما يسميه « بالحدس » وقد سبق أن لجأ « ديكارت » « وكانت » نفسه إلى الحدس عندما وقع الأول على « أنا أفكر إذاً أنا موجود » ووقع الثاني على « أنا أفكر » وجعلها المنفذ الذي يشكل ويصور كل معرفة . « فالأنا أفكر » الكانتية منطقية أكثر منها شيء آخر . ولذلك كانت أصالة « كانت » في منهجه النقدي وأصالة ديكارت من قبله في اكتشاف الوجود بحدسه وأصالة « فيشته » من بعدهما في أنه أظهر بدراسته لداخلية مفهوم « الترانساندانتالية » وظيفة النفس الإنسانية وبيّن المبادىء التي يقوم عليها تحصيل المعرفة .

فمنهج « فيشته » النفسي قد سار منذ البداية في طريق مخالف لطريق كانت وغيره إذ أنه التفت لداخليته لا لتبين حدود مقدرتها

بالذات كما فعل « كانت » وإنما ليسير بها رويداً رويداً مع نفسها ، مؤمناً بأنه يحقق فى كل خطوة يخطوها مع هذه النفس للتعرف عليها تقدماً يتحقق بالذات فى وعيه : وعيه لذاته ، ووعيه للأشياء التى ماهى إلا ذاته على نحو ماتبين لنا ذلك .

غير أنه إذا كان التأمل الداخلى للنفس وهى تؤدى وظيفتها كان طريقه الذى لجأ إليه ليتعرف على هذه النفس ، فقد اضطر عند عرض آرائه أن يلجأ إلى الاستدلال والجدل والتركيب .

لقد عمل « فيشتة » على إثبات إمكان وعى الذات بما فيها من نواحى متعددة ؛ وبما أن وعى الذات أساس إمكان قيام التجربة ، فكأن « فيشتة » قد عمل على ردّ الفلسفة النقديه الكانتية إلى مبادئها أو شيّد بذلك بناء الوحدة المطلقة التى جمعت شمل اللحظات المبعثرة التى كانت تتحدث عنها الفلسفة النقدية .

هذا البناء يكشف عن مثالية بالضرورة ، إذ أن استنتاج وجود العالم وحقيقة الأشياء على النحو الذى أراده « فيشتة » يتطلب من الباحث أن يتعالى على التجربة ليتيسر له النفاذ إلى مصادرها الأولى، التى لا يمكن أن تكون إلا متفقة مع هذا الواقع .

إن تعاليه على الواقع(١) يأتى من أنه ينظر إليه من داخليته ،

(١) لا يجب أن ننسى أن « فيشتة » عند ما كان يؤرخ للثورة الفرنسية قد وقف نفس الموقف من أحداثها ، إذ لم ينظر إليها على أنها مجرد حوادث لها تسلسل زمنى لا غير ، وإنما صعد إلى المبادىء المؤدية إلى هذه الأفعال .

إذ أنه أثبت بذلك أولوية الذات العارفة على ما يسمى بالواقع الخارجي وهو ملحتم به لأنه يدرس داخليته ، وهي في صراعها مع هذا الذى يسمى بالواقع الخارجى ، أى أثناء أداء وظيفتها كما ذكرنا .

فنظرية فيشتة فى المعرفة لا تقنن الواقع ، فهو واقع حيٌّ ، وحيوته تجعله يفلت من كل تقنين وتشريع يكون الغرض منه التقييد من طبيعته ، وإنما هى تسمح فقط بتفهمه ، إنها تكشف عما فى الذات من ثراء لا يفنى . إذ أن هذا العراك أو التلاحم بين « الأنا » و « اللا أنا » هو الذى يحرك رواسب الذات فتظهر وتنمو وتزدهر ويحدث التقدم : تقدم مطرد لا رجعة فيه ، ولا توقف ، فكل ما يحدث فى النفس ، تحقق لها وتقدم فاحتكاك « الأنا » و « اللا أنا » تتولد عنه صيرورة الكون .

كتاب

غاية الانسان

للفيلسوف الألمانى فيشته

القسم الأول

الشك

موجز

١ — اطمأن «فيشته» إلى معرفة العالم الخارجي، والمشكلة الآن هي معرفة ذاته :

يصرح فيشته بأنه قد أطمأن إلى معرفة العالم الخارجي التي بذل في تحصيلها جهداً كبيراً ؛ لأنه لم يقبل حقيقة من الحقائق إلا بعد فحصها وتمحيصها مطبقا عليها المنهج العلمي الحديث . والمشكلة الآن هي أن يعرف نفسه وغايته من الحياة . ويثبت فيشته أنه يملك إجابة عن هذا السؤال تلقاها منذ زمن بعيد ، ويتذكرها بغموض ؛ لأنه تقبلها دون فحص أو بحث - عن طريق السمع - وهو غير راض عنها . ويتعجب من أنه قد قبل تأكيدات الآخرين في مسألة كهذه تجيء في المرتبة الأولى من حيث الأهمية فكأنه بذلك يقدر الغير أكثر من تقديره لنفسه . ويرى أن قبول هذا الوضع يجعله في موقف سلبي ، وهو لايريد أن يبقى في هذه

السلبية ، ويقرر الخروج منها إلى إيجابية فعالة حتى تتحقق له معرفة نفسه ومصيرها ، بنفس الثقة التي يعرف بها أمور العالم الخارجي . وبما أن كل معرفة جديدة تحصل في النفس بالاعتماد على معرفة يقينية ، سابقة عليها — يقرر فيشته : أن يبدأ بحثه بما هو معلوم لديه ، وكان سلبيا في صقل ذهنه — وهو العالم الخارجي — ويأخذ في إثبات ملاحظاته عن هذا العالم ليعرفنا به .

٢ — كل ما في العالم الخارجي متعين ، متحدد ، بحيث أن كل جزء فيه مرتبط بالكل :

يتبين فيشته أن كل ما في العالم الخارجي يتصف بالتحدد والتعين ، والتغيرات الملحوظة فيه تسير طبق قوانين ثابتة لا تتغير ؛ فلا يوجد بناء على ذلك اختيار في الطبيعة ؛ هذه القوانين الثابتة تجعل الحوادث متسلسلة ، وهذا التسلسل يربط الجزء الملموس بالكل ؛ فكل موجود مترتب على موجود آخر سابق عليه ، والذي جعله يفرض وجود هذا التسلسل : أنه تبين أن الموجود الجزئي ناقص ، والذي جعله يراه على هذا النحو : أنه تبين فيه سلبية ، فأوجب وجود إيجابية تقابلها بمعنى أن التغيرات لا توجد نفسها بنفسها فاضطر إلى التفكير في قوة فاعلة ؛ وانتهى به بحثه في هذه القوة الفاعلة إلى أنه تبين أنها تنتج الظاهرة بصفة ثابته لا تقبل الخطأ ؛ إذ منها مبدأ فاعلية يؤثر في ظهور الظاهرة الملموسة إلى جانب أثر الظروف المحيطة

بالظاهرة ؛ وأعطى لبيان ذلك مثال الزهرة . . . فالطبيعة إذاً كل متماسك ؟

٣ — وضع الإنسان فى هذا التسلسل :

يسترسل فيشته فى تفكيره ويتبين أن الإنسان لابد أن يكون مصيره مرتبط كل الارتباط بهذا العالم ، حتى إنه قد يترتب على تحرك ذرّة من الرمال أن يموت أحد أجداده ، وألا يولد ؛ فما هو إلا حلقة من حلقات سلسلة الضرورة القاهرة فى الطبيعة ثم يدرس وجوده منذ ولادته فيرى أن القوة العامة هى التى أوجدته ـ تماماً ـ كما هو الأمر بالنسبة للموجودات الأخرى فى الطبيعة ؛ غير أنه يتبين أنه يختلف عن الموجودات الأخرى ؛ لأن فيه وعىّ ؛ فهذا هو الذى يميزه عن غيره من الموجودات . وفيه قوى أولية ثلاث : النامية ، والمحركة ، والمفكرة . ويتبين أن كل منها لا توجد الأخرى . وأن آثارها تبقى إلى وقت معين ؛ وهكذا ، استدل على فترة حياته ، ثم إن وجوده يتعين فى نطاق الوجود العام ؛ هذا ما ينتهى إليه بعقله !

٤ — الوعى المباشر يكشف له عن شعور بالحرية :

غير أن فيشته يتبين أن لديه فى بعض الأحيان شعور بالحرية ؛ وفى بعض الأحيان الأخرى شعور بالجبر والضرورة والتقييد ضمن هذا النظام العام — ثم يتبين أن وعى الطبيعة يحدث بعد وعى

ذاته وعن طريق هذه الذات . ومعنى هذا أن الأشياء الخارجية ليست مصدراً من مصادر المعرفة - كما تبين أنه يعى ذاته مباشرة ويعى الأشياء الخارجية بالاستدلال . ويقع على إرادتها ومالها من إيجابية فعالة — كما أن ما فى داخلية نفسه من شعور بالندم يثبت أنه ليس آلة صماء ، ولا موجود جامد كالموجودات الأخرى من الجمادات .

٥ — التناقض يوقعه فى حيرة !

إنه يشعر أحيانا أنه هو الذى يعمل إرادته فى الأشياء دون تدخل عوامل خارجية عنه — وهذا الشعور المؤقت سرعان ما يتلاشى ويحل محله شعور بوقوعه تحت سيطرة القوى الطبيعية الغاشمة ، حينئذ تتوقف إرادته وتختفى حريته ويرى أن الطبيعة هى كل شئ ، فأين هو من هذا كله ؟ هل هناك حرية ؟ أم لا ، . . أين الحقيقة ؟ وما هى ؟ إنه يتألم لتخبطه فى بحور الشك .

الشك

١ — إنى أعتقد أننى أعرف الآن جزءاً كبيراً من العالم الذى يحيط بى ، ولم أضن بجهد أو عناية لتحقيق ذلك ؛ إذ أننى لم أصدق إلا فيما اتفقت عليه شهادة الحواس والتجارب المتكررة ، فلقد لمست ما رأيت ، وحللت ما لمست ، وعاودت الملاحظة مرات ومرات ، وقارنت بين مختلف الظواهر ، ولم أصدق فيما توصلت إليه من نتائج إلا بعد أن تبينت الروابط التى تربط بين هذه الظواهر، وتمكنت من تفسير كل ظاهرة بالأخرى، واستنتاج كل من سابقتها ، وكنت أتوقع النتيجة ، فيثبت لى بالملاحظة أنها تتفق واستدلالى ، ولهذا أصبحت الآن موقناً بصحة هذا الجزء من معارفى ، كما أننى موقن بوجودى . إننى أتجول بخطى ثابتة فى هذا الجزء الذى أعرفه من هذا العالم ، ولا أضن بحياتى وراحتى — فى أى لحظة — فى سبيل إثبات صدق اعتقاداتى هذه .

٢ — ولكن من أنا ؟ وما هى غايتى ؟

هذا سؤال قد يبدو أننا لسنا فى حاجة إليه . فقد تلقيت منذ زمن بعيد تعاليم بهذا الصدد ، غير أنه يلزمنى — وقت غير قصير — لأتذكر ما سبق لى أن استمعت إليه طويلا ، وتعلمته ، واعتقدت فيه .

٣ — ثم كيف توصلت إلى هـذه المعارف التي أتذكر بغموض أنني أملكها ؟

هل كنت مدفوعاً بحب استطلاع قوي ، فشققت لنفسي وباجتهادي طريقاً وسط الظنيات والشكوك والمتناقضات ؟

هل عند ما ظهر أمام عيني شيء قابل للتصديق ، توقفت ، وبحثت وأعدت البحث لأتبين الحق ، وأنرت لنفسي الطريق ، وقارنت إلى أن صدر صوت من داخليتي يدعوني إلى التصديق مثبتا لي أن هذه حقيقة صادقة لا تقبل الرفض قائلا : « ها هو ، ها هو الحق ، الذي يوازي شعورك بأنك تعيش ، وأنك موجود » ؟ لا ، لا أذكر أنني مررت بمثل هذه الحال ، فالذي حدث أنهم ألقوا إلي بالتعاليم فيما يتعلق بهذا الأمر ، دون أن تطلب نفسي هذه التعاليم . لقد قدموا لي الجواب قبل أن أتوجه إليهم بالسؤال . وقد أنصت لما قيل ؛ لأنه لم يكن في استطاعتي أن أتجنب ذلك .

وقد بقي ما قيل لي في مخيلتي بفعل الصدفة ، إذ أنني لم أوجه اهتمامي لدراسته وتركت كل ما تلقيت كما هو على حاله في مخيلتي .

٤ — كيف يمكن إذن أن أقنع نفسي بأنني أمتلك فعلا معلومات تتعلق بهذا الموضوع الخاص بالتفكير ؟ فإذا كنت لا أعرف ولا أقتنع إلا بما توصلت إليه بنفسي ، وإذا كنت

لا أعرف معرفة حقيقة إلا ما تعلمته من خلال تجربتى الخاصة فيمكننى أن أقول :

إنى لا أعلم شيئاً عن غايتى من الحياة ، أو أنى أعلم فقط ما ألقى إلىّ به الآخرون ظانين أنه هو العلم . والشيء الوحيد الذى فى استطاعتى أن أؤكده ، فيما يتعلق بهذا الأمر هو أننى سمعت هذا أو ذاك من الأقوال بصدده .

٥ — وبالتالى فبينما درست بدقة كبيرة ما يجىء فى المرتبة الثانية من حيث الأهمية ، اعتمدت فيما هو أهم على اعتقاد الآخرين وعلمهم ، وفرضت أنهم قد توفرت فيهم — فيما يتعلق بأسمى وأرفع المسائل الإنسانية — نزعة حقيقية صادقة للدراسة والفحص والتمحيص لم تتوفر فىّ ؛ فكان تقديرى لهم يفوق بكثير تقديرى لنفسى .

٦ — ولكن ما يعرفون أنه حق ، كيف استطاعوا معرفته ما لم يكونوا قد حصلوه بتفكيرهم الخاص ؟ ولم لا اقع بتفكيرى على نفس الحقيقة ، طالما أننى مثلهم ؟ كم أتنكر لقيمتى ، وأحقر نفسى !

٧ — لا أريد أن يستمر الأمر على هذا النحو ، فمنذ هذه اللحظة أريد أن أسترد حقوقى وأسترجع قيمتى الواجبة لى . سأستعيد كل ما هو دخيل علىّ [أى ما ليس من ثمار مجهودى] وأتمسك

بضرورة فحص وتمحيص كل شيء بنفسي، وإذا كانت رغباتي المستترة تنتهي بي في بحثي إلى ادعاءات أو أحكام سابقة . وأجد في نفسي ميلا إلى توكيد بعضها فسأستنكر من نفسي هذه الرغبة ولن أجعل لها فرصة توجيه أفكاري . سأعمل على ذلك بدقة وعناية كبيرتين . سأكون صريحا وصادقا مع نفسي . وسأرحب بكل ما يبدو لي حقيقياً . أريد أن أعرف وأعرف . . إني متأكد من أن الأرض ستحملني إذا ما وضعت عليها قدمي ، وأن هذه النار ستحرقني إذا ما اقتربت منها ؛ وإني لأريد أن أعرف حقيقة نفسي ومصيرها بنفس الثقة التي أعرف بها مثل هذه الأشياء . وإذا كان هذا غير مستطاع ، فإنني أريد أن أعرف أنه فعلا كذلك . وهذه النتيجة سأتقبلها وأخضع لها . طالما أنها تمثل الحقيقة . . .

ولنسرع الآن في الشروع في محاولتنا هذه :

٨ — إني أمسك بالطبيعة المتغيرة لحظة من الزمن . وأثبت نظري عليها في هذه اللحظة الراهنة ، وأفكر فيها مليا ، أفكر في الطبيعة التي صقلت بدراستها ملكة تفكيري وانتهيت فيما يتعلق بها إلى نتائج لها قيمتها .

٩ — إني محاط بأشياء أشعر أنني مضطر إلى قبولها كموجودات قائمة بذاتها — متميزة الواحدة من الأخرى — إني ألمح

نباتات وأشجاراً وحيوانات .وأضفى على كل منها صفات وخواص مميزة . فهذا النبات له شكل معين ، وذاك له شكل آخر ، ولهذه الشجرة هذه الورقات . ولتلك أوراق أخرى مخالفة فى هيئتها للأولى .

١٠ — إن كل شىء له عدد معين من المميزات خاص به ، لا زيادة فيه ولا نقص بحيث إذا تساءل متسائل عن شىء ، أجاب الذى يعرف هذا الشىء معرفة جيدة بما يقطع شكوك السائل . فكل ما هو كائن ، إما أنه كذلك ، أو ليس كذلك ، شىء أو ليس بشىء ؛ فهو إما ذو لون أو ليس ذا لون . ولونه هو هذا ، أو ليس هذا ، وهو ذو طعم أو ليس ذا طعم . قابل للمس أو لا ، وهكذا .

١١ — فكل شىء له خاصية من هذه الخواص بدرجة معينة محددة . ولو كان هناك تدرج لصفة ما من هذه الصفات وأردت أن تقع على هذا التدرج فى شىء من الأشياء ، لوجدت أن ما لهذا الشىء من هذه الصفة محدد معين ، لا زيادة فيه ولا نقصان فإذا قست مثلا طول شجرة ما فهذا الطول محدد ليس فيه زيادة ولا نقص . وإذا فحصت اللون الأخضر لأوراق هذه الشجرة فسيكون لونها لونا أخضر معينا ، ولن يكون أغمق ولا أفتح عما هو عليه ، حتى إنه لا يمكننى أن أرى تدرجا فى هذا الوصف المتعين الثابت . وإذا ألقيت بنظرى إلى تلك الشجرة الأخرى ، وتبينت

أنها فى حالة نمو ، وفى مرحلة معينة من هذا النمو، فلا يمكن أن تكون غير ذلك بأى حال من الأحوال . فكل ما هو كائن معين محدد عامة . فهو ما هو ، ولا يمكن أن يكون غير ذلك ، وهذا أمر مؤكد بصفة مطلقة .

١٢ — وليس معنى هذا أنه لا يمكننى أن أفكر فى أشياء تتأرجح بين متناقضين . فمن الأكيد أنى أستطيع أن أفكر فى أشياء غير متعينة . إن فى مخيلتى أفكاراً تربو على النصف من هذا النوع غير المتعين .

فنى إمكانى أن أفكر فى الشجرة على العموم : هل لها أوراق وثمار أم لا ؟ وفى حالة الإجابة بالإيجاب ما عدد هذه الأوراق والثمار ؟ وإلى أى صنف من صنوف الأشجار تنتمى هذه الشجرة ؟ وما هو ارتفاعها ؟

وهكذا . . . هذه أسئلة تبقى كلها بدون رد . وعندئذ يكون فكرى فى حالة « لا تعين » ، طالما أننى أفكر فى الشجرة على العموم ، وليس فى شجرة معينة .

ويلاحظ أنى أنكر الوجود لهذه الشجرة على العموم . للسبب نفسه ، وهو أنها غير معينة ولا محددة الصفات . فكل ما هو حقيقى له عدد معين من الصفات المعينة . هذه الصفات تكون فى حالة الإمكان بالنسبة للشجرة على العموم .

فكل صفة فى المتعين صفة حقيقية . ولو أنه من الجائز ألا ألمّ بجميع الصفات والخواص التى تعين شيئاً ما .

١٣ — ولكن الطبيعة تهرب منى لأنها فى حالة تغير مستمر فبينما أتحدث عن لحظة الزمن التى أمسكت بها : تختفى هذه اللحظة ، وكل شيء يتغير ، ويتحول أمامى شيئاً آخر . فالحالة التى أثبتها أثناء ملاحظتى خلال هذه البرهة الساكنة من الزمن لم تكن دائماً على هذا النحو ، بل قد صارت إليه .

١٤ — لماذا إذن تتغير الأشياء إلى الحالة التى صارت إليها ؟ وما هى الأسباب التى أدت إلى ذلك ؟ ولماذا انتقت الطبيعة من بين التغيرات اللامتناهية والتى يمكن أن تتقبلها الأشياء : هذا التغير بالذات دون غيره ؟

١٥ — الجواب على ذلك أن هذه التغيرات قد سبقتها تغيرات أخرى معينة من بين تلك التى يصح أن تقع لها . وأن هذا قد تلاه التعين الحالى . ولو طرأ طارىء على أى صفة من الصفات التى وقعت فى لحظة سابقة فسيطرأ طارىء على الصفات الحالية . ثم، لماذا كان الأمر كما كان فى اللحظة السابقة، المنتهية بحيث يكون الأمر فى اللحظة الحاضرة على النحو الذى نراه فيها ؟ والجواب على ذلك أيضاً ، أن الأمر كان على نحو معين فى اللحظة السابقة على تلك بحيث أضحى الأمر على هذا النحو السابق . فتلك اللحظة

السابقة ترتبط بسابقتها ، وهكذا . . إلى مالا نهاية . ثم فى اللحظة التالية مباشرة للحظة الحالية ستتعين الطبيعة على نحو معين آخر ، لأنها حالة تلى الحالة الراهنة المعينة ، وسيطرأ تغيير على الحالة التالية ، لو حدث وطرأ تغيير على الحالة الراهنة . وفى اللحظة المقبلة سيكون الأمر على نحو معين ، لأن اللحظة التى سبقتها كانت على نحو معين مغاير ؛ فكل لحظة مقبلة مرتبطة باللحظة التى تسبقها وذلك إلى مالا نهاية . .

١٦ — فالطبيعة تجتاز ، بصفة مستمرة : سلسلة لامتناهية من التغيرات الممكنة . وهذه التغيرات تتتابع ، لا بحكم الصدفة ولكن بحسب قوانين ثابتة ، فما يوجد فى الطبيعة لابد أن يكون على هذا النحو ، ولا يمكن مطلقاً أن يوجد على صورة أخرى . فأنا أدخل فى سلسلة لا نهاية لها من الظواهر حيث ترتبط كل واحدة من هذه الظواهر بسابقتها التى تحددها وتعينها ، كما أنها تحدد وتعين الظاهرة التى تليها ، وذلك فى ترابط قوى . ففى كل لحظة من اللحظات التى أمسك بها ، سيكون فى وسعى أن أستدل بفكرى على جميع حالات العالم الممكنة ، وذلك بأن أرجع إلى الوراء ، إن كنت فى سبيل تفسير اللحظة الراهنة ، أو أتدرج إلى المستقبل إن كنت فى سبيل التعرف على ما سيلى ذلك من الأحداث .

أى إن رجعت إلى الوراء فسأبحث فى الأسباب التى يترتب عليها

حدوث ما هو حاصل الآن ، وإن تدرجت إلى المستقبل فسأبحث – فيما يترتب بالضرورة – على ما هو حاصل الآن من نتائج . فني كل جزء أتمثل الكل . لأن كل جزء لا يتحقق على هذا النحو إلا بهذا الكل ؛ فهذا الكل هو الذى يحدد ويعين الجزء .

١٧ – ولكن ما هذا الذى انتهيت إليه ؟ عندما أحاول أن ألقى نظرة على نتائج بحثى ؟ أجد أن الأمر كما يلى :

إن كل تغير يجب أن يفترض قبله وجود يترتب عليه ، وبه يصير إلى ماصار إليه . فكل حالة تقتضى فرض حالة سابقة عليها . ولكل كائن كائن آخر سابق عليه يفترض وجوده فى الفكر ، إذ لا يصح أبداً فرض وجود شيء من العدم .

١٨ – وسأتوقف عند هذه النقطة وقفة أطول ، وسأتوسع فى دراستها لأتبين بوضوح كل ماتحمله فى طياتها من حقيقة . إذ من الجائز أن يتوقف توفيق فى أبحاثى المقبلة على الفهم الواضح الجلى لهذه النقطة .

١٩ – وسأطرح السؤال من جديد : لماذا كانت تغيرات الأشياء فى هذه اللحظة على النحو الذى هى عليه ؟ وسبب ذلك لقد افترضت فرضاً معينادون اعتماد على أى دليل ، كما لو كان هذا الفرض حقيقة مطلقة معلومة بصفة مباشرة ، وهو على العموم كذلك ، وأجده الآن أيضاً كذلك ، وسأجده على الدوام على هذا النحو –

أقول : افترضت أن هذه التغيرات لها سبب ، وأنها تستمد الوجود والتحقق — في الواقع — لا من ذاتها ، ولكن من شيء خارج عنها ؛ إذ لم أجد أن مجرد وجودها كاف لتفسير هذا الوجود ، ووجدت نفسي مضطراً — وذلك حرصاً مني على بقائها — أن أقبل وجوداً آخر خارجا عنها ، ولكن لماذا اعتبرت أن وجود — أو تحقق — هذه التغيرات ، في الواقع الخارجي وجود ناقص ؟ لماذا اعتبرته كذلك ؟ ما الذي يوحي فيه بعدم المقدرة أو القصور ؟ إن الذي يوحي فيه بذلك هو بدون شك الآتي : أولا : أن هذه التغيرات ليست في نفسها ، أو بنفسها شيئاً ، فهي شيء بشيء آخر . إنها أحوال لشيء متغير ، أشكال لشيء متكون ومتشكل ، وهذا الشيء الذي يحمل هذه التغيرات ويقبلها هو ، حسب تسمية المدرسيين : « الجوهر » . فعندما يفكر المرء في هذه الأحوال المتغيرة ، يفترض دائما وجوده ، ثم يفترض كون هذا الحامل أو الجوهر يمتلك حالة معينة ، محددة ؛ فهو يعبر عن حالة سكون وراحة ، في مقابل التغيرات التي تعتريه ، أي : أنه يعبر عن توقف الصيرورة . فإن أدخلت عليه التغير اختفى التعين ، ولن يوجد فيه إلا الانتقال من حالة إلى أخرى مضادة في عدم تعين . فحالة التعين والتحديد التي تتحقق في الشيء ما هي إلا تعبير عن سلبيته .

والسلبية وجود ناقص ، وهي تفترض فاعلية في مقابلها ،

وهذه الفاعلية هى التى تفسرها ، وتجعلها متعقلة ، وبعبارة أخرى : هى سببها أو علتها .

٢٠ — ولذلك اضطررت إلى أن أفكر فى أن هذه التغيرات المتتالية الملحوظة فى الطبيعة ، لا يمكن أن تفسر بأن كل تغير هو سبب للتغير الذى يليه — وأن الحالة الراهنة تفنى نفسها بنفسها ، وتنتج فى اللحظة التى تلى وجودها ، حين تكون غير موجودة تغيراً آخر مكانها ، وأن تحوى بذلك فى ذاتها شيئاً لا يمكن للفهم أن يتبينه ، فكل حالة لا توجد نفسها بنفسها ولا توجد شيئاً آخر خارجاً عنها .

٢١ — لقد فكرت ، بل اضطررت إلى التفكير فى قوة فاعلة خاصة بالشيء ومكونة لجوهره ، حتى أستطيع أن أتبين مصدر التغيرات المتتالية التى تعترى الأشياء .

٢٢ — ولكن على أية صورة أرى هذه القوة ؟ وما طبيعتها ؟ وكيف تبدو لنا ؟ إنها تبدو لنا فى صورة واحدة ، وهى أنها تنتج بذاتها ، ولذاتها ظاهرة معينة دون غيرها ، وذلك بصفة مطلقة . وهى تنتج هذه الظاهرة بثقة تامة ، متعالية عن الخطأ . . .

٢٣ — ومبدأ الفاعلية والتولد والصيرورة يوجد فى هذه القوة ، ووجوده يقينى بيقين وجود هذه القوة ، وهو لا يوجد خارجها . فالقوة لا تتقبل دافعا خارجياً ، ولا يحركها محرك منفصل عنها ، بل تتحرك بذاتها ، فكونها تتطور على هذا النحو المعين

بالذات ، يرجع جزئيا إلى القوة نفسها لأنها هذه القوة بالذات — كما يرجع إلى شيء خارج عنها ، أى: إلى الظروف المحيطة بها حيث تتطور هذه القوة . فهذان العاملان : عامل التعين الداخلى للقوة فى ذاتها ، وعامل التعين الخارجى الحادث من الظروف المحيطة ، يتحدان لإنتاج تغير ما. فلنضع أمام أعيننا : أولا — أن الظروف المحيطة بالأشياء ، والشيء ككائن، ووجوده ، كل فى ذاته ، لا ينتج أى تغير أو صيرورة ، لأن هذه جميعها تحمل فى طياتها ما يقابل الصيرورة وهو الوجود الساكن . وثانيا : أن هذه القوة ، لكى يتيسر تصورها — هى قوة متحددة ، متعينة ، على العموم ، ولكن تعينها يستكمل بالظروف المحيطة بها ، حيث يظهر أثرها .

وإنى لأستمر فى التفكير فيها ، فالقوة لا يمكن أن تكون قوة بالنسبة لى إلا ، إذا تبينت أثرها ، فقوة ليست بذات أثر ، واعتبرها مع كل قوة ، وليس شيء فى حالة سكون : أمر لا يمكن أن يتصوره العقل .

ولكن كل أثر معين محدد ، ما هو إلا انطباع أو شكل آخر من أشكال الفاعلية ؛ فالقوة الفاعلة تتعين فى الفعل وسبب هذا التعين يكون شطر منه فيها ؛ لأنه لا يمكن للعقل أن يتمثل السبب كشيء خاص ، قائم بذاته ، والشطر الآخر يكون خارجاً عنها ، لأن التعين الخاص للقوة لا يمكن أن يتعقل إلا كتعين مشروط .

٢٤ — فالزهرة التى تخرج من الأرض مثلا ، تجعلنى أقر بأن فى الطبيعة قوة مكونة لها ، وهذه القوة المكونة ، لا تعتبر موجودة بالنسبة لى ، إلا إذا وقعت على هذه الزهرة أو على أزهار أخرى ، أو على نبات أو حيوان ، على العموم .. فأنا لا أتعرف على هذه القوة ، إلا عن طريق أثرها . وهى بالنسبة لى قوة تنتج هذا الأثر أو ذاك . وتعطى للأزهار ، والنباتات والحيوانات والكائنات الحية — على العموم — وجودها . ثم إنه فى هذا المكان ، استطاعت زهرة ما ، أو تلك الزهرة بالذات أن تتفتح فى حدود الظروف التى اجتمعت حولها وجعلت تفتحها ممكنا . غير أن اجتماع الظروف التى جعلت وجود هذه الزهرة ممكنا لا يفسر حقيقة الزهرة . وأرى نفسى مضطراً إلى قبول فكرة وجود قوة أخرى طبيعية ، أولية ، خاصة ، فاعلة بذاتها ، قوة منتجة للأزهار بالذات ؛ لأنه ربما أنتجت قوة أخرى فى نفس الظروف شيئاً آخر فى الطبيعة — وانتهى بذلك الى التصور الآتى للعالم :

٢٥ — إذا اعتبرت الأشياء فى مجموعها ككل ، كطبيعة واحدة . فهناك قوة واحدة ، ولكن إذا نظرت إلى الأشياء فى وجودها الخاص . فهناك قوى متعددة تعمل حسب قوانينها الخاصة بها ، وتتخذ جميع الأشكال الممكنة ، والموجودات الموجودة فى الطبيعة فى مجموعها ، ما هى إلا هذه القوى مع شىء

من التعين ، وظهور كل قوة من قوى الطبيعة متحدد متعين ، ويصير إلى ما هو عليه بفضل طبيعة جوهره من جهة ، وتعيناته السابقة من جهة أخرى ، وبفضل تدخل جميع التعينات الأخرى الحاصلة فى الطبيعة والتى تتصل به من جهة ثالثة . ولكن بما أن الطبيعة كل متماسك الأجزاء فكل قوة إذاً تتصل بجميع القوى الأخرى . فهى تتعين بصفة ثابتة بأثر هذه القوى . ربما أنها بحكم طبيعتها الداخلية ، تكون على ما هى عليه وتتعين فى هذه الظروف ، فظهورها هو ما هو ، ولا يمكن أن يكون بأى حال من الأحوال على هيئة غير التى هو عليها .

٢٦ — فالطبيعة فى كل فترة من فتراتها كل متماسك الأطراف وإذا أخذ أى جزء على حدة فى أى لحظة ، فلا بد أن يكون على ما هو عليه ، لأن الأجزاء الأخرى باقية على ما هى عليه . ولن تستطيع أن تغير من مكان ذرة ما من ذرات الرمال ، دون أن تغير بذلك — ولو بصفة غير ملحوظة للعين المجردة — شيئاً فى أجزاء هذا الكل الكبير . فكل لحظة متعينة باللحظات السابقة عليها ، وتعين جميع اللحظات المقبلة . ولا يمكنك فى الوقت الحاضر أن تتمثل مكاناً لذرة من الرمال غير الذى هى فيه ، دون أن تضطر إلى تمثل الماضى السحيق على صورة غير التى كان عليها . والمستقبل البعيد على صورة أخرى أيضاً غير التى سيكون

عليها . وفى إمكانك إذا رغبت أن تقوم بهذه التجربة الصغيرة على هذه الذرة الصغيرة المتحركة التى تراها . فتتصور مكانها على بعد بضع خطوات من ذلك المكان الذى هى فيه . فمعنى هذا أن الريح التى أتت بها من الساحل لابد أنها كانت أقوى من تلك التى هبت ، وأن حالة الجو كانت على غير ما كانت عليه حين وقعت الذرة فى ذلك المكان . وأن الحالة التى سبقتها مغايرة أيضاً لما كانت عليه ، وهكذا إلى مالا نهاية . وهذا ينتهى بالنسبة للهواء مثلا إلى أن تكون درجة حرارته مغايرة للدرجة التى كان عليها . وأن حالة الأشياء التى أثرت فى هذه الحرارة غير التى كانت ، وكان أثر الحرارة عليها مغايراً أيضا . والحرارة كما نعلم تؤثر بصفة قاطعة على خصوبة الأرض ، وتؤثر بالتالى بصفة غير مباشرة ـ أو بالأحرى بصفة مباشرة ـ على استمرار وجود الجنس البشرى. كيف يمكنك أن تعلم ـ وقد استحال عليك أن تدخل فى بواطن أمور الطبيعة ، ولم يبق أمامك إلا أن تقرر ما تريد تقريره بصفة احتمالية ، كيف يمكنك أن تعلم أنه لو كانت الحالة الجوية على النحو الذى فرضناه ، لصارت ذرة الرمال على مسافة من مكانها الذى هى منه ، أو لمات أحد أجدادك من الجوع أو البرد ، قبل أن يلد الابن الذى أنت من سلالته ، بحيث إنه كان يمتنع وجودك ، ويستحيل بالتالى حصول كل ما يتصور عمله الآن أو فى المستقبل . وكل ذلك لأن حبة من الرمال تغير مكانها على الأرض .

٢٧ — فكل ما أستطيع أن أعتبره ذاتى . ما أنا إلا حلقة من حلقات سلسلة الضرورة القاهرة فى الطبيعة ؛ لقد مرّ زمن ، -وهذا ما يقوله لى آخرون عاشوا قبلى - وتفكيرى يضطرنى إلى قبول وجود هذا الزمن الماضى الذى لا أعيه وعيا مباشراً لقد مر إذاً زمن لم أكن فيه موجوداً، ومرت أيضاً لحظة ولدت فيها . فأصبحت موجوداً ، غير أنى لم أكن كذلك إلا بالنسبة للآخرين .. وليس بالنسبة لنفسى ، ثم أخذت أعى وجودى شيئاً فشيئاً ، فاكتشفت فى نفسى بعض قدرات ، واستعدادات ، واحتياجات ونوازع طبيعية ، حتى تبينت أنى كائن متعين ، ولدت فى لحظة معينة من الزمن .

٢٨ — ولم أوجد ذاتى ، فإنه من المحال أن أقبل أنى كنت حينما لم أكن لأخرج هذه الذات إلى الوجود ، لقد تحقق وجودى بفضل قوة أخرى توجد خارج ذاتى ، وأى قوة يمكن أن تكون تلك القوة غير قوة الطبيعة العامة ، بما أنى جزء من هذه الطبيعة ؟ فاللحظة التى ولدت فيها ، وخصائصى التى تميزت بها عند ولادتى قد عينتها هذه القوة العامة للطبيعة ، وكذلك جميع الأشكال التى تشكلت بها هذه الخصائص الأساسية المفطورة فىّ ، والتى ستتشكل بها طالما بقيت حياً . فقد كان من المحال أن يولد شخص آخر مكانى ، ومن المحال أن يكون هذا الشخص على غير ما هو عليه ، أو على غير ما سيصير إليه .

٢٩ — وكون بعض أحوالى مصحوباً بوعى ، وكون بعض هذه الأحوال ، كالأفكار والإرادات يبدو كأنه مجرد أحوال متغيرة للوعى فهذا أمر لايجب أن يضللنى ويفسد استدلالى . فالمصير الطبيعى للنبات أن ينمو حسب نظام معين ، والمصير الطبيعى للحيوان أن يتحرك لتحقيق غايات محددة معينة ، والمصير الطبيعى للإنسان أن يفكر . لماذا أتردد فى اعتبار « التفكير » فى الإنسان أثراً لقوة أولية فى الطبيعة تماماً كما هو الأمر بالنسبة للنمو فى النبات ، والحركة فى الحيوان ؟ لايمنعنى من هذا الاعتبار إلا مجرد الدهشة ، ففعل التفكير يمثل بدون شك عملية طبيعة أرفع وأدق من نمو النبات وحركة الحيوان .

ولكن هل يصح أن أترك هذا الانفعال ـ انفعال الدهشة ـ يعكر صفو بحثى ؟ ليس فى استطاعتى بالطبع أن أفسر كيف تنتج القوة الطبيعية فعل التفكير ، ولكن هل كنت أكثر توفيقاً فى الوقوع على تفسير إنتاجها لنمو النبات وحركة الحيوان ؟ ... واعتبار المادة مصدراً لفعل التفكير حماقة من الحماقات . فمن المحال أن أجد فى تركيب المادة تغيراً لتكوين أبسط الأجسام كالحشائش مثلا فما بالك بالقوى العامة الأولية التى ليس لها تفسير ، ولايمكن أن يكون لها تفسير ، لأنها هى التى تفسر ، أو عن طريقها يتم تفسير ما يتطلب التفسير !!

فالفكر موجود ، هذه حقيقة ، كالقوة النامية[1] وهى حقيقة أخرى فالفكر موجود فى الطبيعة ، لأن الكائن المفكر ينمو ويتطور حسب قوانين طبيعية . فهو إذن موجود بفعل الطبيعة . ففى الطبيعة قوة مفكرة أولية ، كما أن فيها قوة نامية أولية .

٣٠ — هذه القوة المفكرة الأولية فى العالم تتطور وتتغير ، متخذة جميع الأشكال الممكنة التى يصح أن تتشكل بها تماما كما هو الأمر بالنسبة للقوى الأخرى الأولية فى الطبيعة . التى تتطور وتتشكل بجميع الأشكال الممكنة . إننى أحدد التغيرات الخاصة للقوة النامية فى النبات ، وأحدد التغيرات الخاصة للقوة المحركة فى الحيوان ، وزيادة على هذا ، أحدد التغيرات الخاصة للقوة المفكرة . واندماج هذه القوى الثلاث الأساسية فى قوة واحدة وفى تطور منسجم متسق هو الصفة المميزة لنوعى . تماما كما هو الأمر بالنسبة للنبات الذى صفته المميزة أنه تغير من تغيرات القوة النامية لاغير .

٣١ — وفى ذاتى لا ترتبط هيئتى [التى تحددها القوة النامية] وحركتى وفكرى كل بالآخر ، أو يصدر كل عن الآخر ؛

(١) سبق أن بين المؤلف أن القوة التى تحدد هيئة النبات ، والتى يسميها هنا : Formative هى القوة التى يترتب عليها نمو النبات ؛ ولذلك سميناها فى ترجمتنا لها : القوة النامية .

فأشكالى أو هيئاتى وحركاتى ، والهيئات والحركات المحيطة بى ، ليست على ما هى عليه لأننى أفكر فيها على هذا النحو ، أو على العكس ، أننى أفكر فيها على هذا النحو ، لأنها على ما هى عليه . إنها كذلك لأنها جميعا تكون على ما هى عليه بصفة تلقائية : فهى تطورات متسقة لقوة واحدة ، أثرها الظاهر بالضرورة الكائن الممثل لنوعى أى الإنسان ؛ فهى قوة منتجة للإنسان . فالفكرة توجد فى بالضرورة ، وكذلك الهيئة والحركة المقابلتان لها توجدان سويا ؛ فأنا لست على ما أنا عليه لأننى فكرت فى ذلك ورغبت فيه، ولست لأننى على ما أنا عليه أننى أفكر وأرغب فيه؛ فأنا موجود وأنا أفكر ، وليس لى أن أضيف إلى ذلك شيئا ، اللهم إلا أن وجودى وفكرى متسقان معاً بفعل علة عليا .

٣٢ — وبقدر ما يثبت أن هذه القوى الأولية للطبيعة شىء فى ذاته له قوانينه ، وغاياته الخاصة به ، بقدر ما يتأكد لى أن آثار هذه القوى إذا ما تحققت فى الواقع ، ستبقى لوقت معين ، وتمر بعدد من التغيرات بشرط أن تبقى هذه القوى حرة ، فلا يأتيها ضغط من قوة خارجة عنها تعلو عليها .

فمن المؤكد أن ما ينتهى وجوده فى اللحظة التى يولد فيها ، ليس مظهراً من مظاهر قوة أصلية [يعنى إحدى القوى الأصلية الثلاث] ولكنه مجرد أثر من آثار تفاعل أكثر من قوة ؛ فالنبات وهو أحد التغيرات الخاصة للقوة النامية يبقى قائماً فترة من الزمن منذ

إنباته الأول إلى وقت حصاده ، والإنسان وهو أحد التعينات الخاصة لقوى الطبيعة الثلاث التى اجتمعت منسجمة فيه يبقى أيضاً قائماً فترة من الزمن منذ ولادته حتى شيخوخته ووفاته ، وهكذا يتجلى لنا معنى فترة الحياة ، حياة النبات ، وحياة الإنسان ، وتتبين لنا مختلف تعينات وجودهما .

٣٣ — فهذه الهيئة وهذه الحركة الخاصة . وهذه الفكرة ، وكلها منسجم بعضه مع بعض ، وهذا الوجود المتصل للخصائص الأساسية لكل منها وسط تغيرات مختلفة خارجة عنها — هذه كلها حاصلة فىّ بحكم أنى كائن من نوعى ، ولكن هذه القوة المنتجة للإنسان قد احتكت ، من قبل أن أولد بظروف وملابسات خارجية مختلفة ، وهذه الظروف والملابسات الخارجية هى التى تعين النظام الخاص الذى تعمل بمقتضاه هذه القوة فى الوقت الحاضر ، بحيث أن تلك الظروف تتضمن العلة التى بمقتضاها يتحقق فى الواقع الخارجى هذا الفرد بالذات من نوعى ، وبما أن نفس الظروف لا ترجع أبداً — إذ لو كان الأمر كذلك لتكرر وجود الطبيعة فى مجموعها ، ومعنى هذا أنه سيكون لدينا طبيعتان فلا يمكن تحقق الأفراد الذين وجدوا مرة فيما قبل — فإن القوة المنتجة للانسان تظهر فى زمن وجودى فى جميع الظروف الممكنة الحصول فى هذا الزمن . ولا توجد مجموعة من الظروف تطابق مطابقة تامة ، مجموعة الظروف التى تحقق وجودى فيها ، إلا إذا

شطرت الطبيعة شطرين بحيث يكون لدينا عالمان متطابقان تمام التطابق ولا علاقه بينهما فلا يمكن إذن أن يوجد فى نفس الوقت فردان متطابقان تمام التطابق ومن هنا كان تعيين ما صرت إليه ، أنا ، هذا الشخص المتعين . ويكون قد وجد بصفة عامة هذا القانون الذى صرت بمقتضاه إلى ما صرت إليه . فأنا أمثل ما أمكن للقوة المنتجة للانسان أن تصير إليه ، بعد أن صارت إلى ماصارت إليه ، وبعد أن أصبحت على ما أصبحت عليه خارج ذاتى ، وبعد أن وجدت نفسها على صلة متعينة بقوى طبيعية مضادة ، فما اللحظة التى استطاعت فيها أن تصير إلى ما اضطرت أن تصير إليه،صارت اضطراراً لأنه ليس فيها علة محددة لنفسها. إننى ما أنا عليه ، لأنه فى هذا الكل المتماسك للطبيعة يكون فرد بالذات وليس غيره ممكناً ؛ وإذا وجد العقل الذى يستطيع أن يحيط إحاطة كاملة بكنه الطبيعة يستطيع معتمداً على معرفة فرد واحد أن يحدد بدقة من هم الأفراد الذين وجدوا فيما مضى حتى اللحظة التى هو فيها والأفراد الذين سيوجدون فى أى لحظة زمنية مقبلة ، وسيتعرف فى شخص واحد فقط على جميع الأشخاص الذين تحقق وجودهم. وهذا الترابط القوى الذى أعيش فيه فى هذه الطبيعة هو الذى يحدد ما كنت عليه ، وما أنا عليه وما سأكون عليه . فهذا العقل فى إمكانه أن يستنتج فى كل لحظة من لحظات وجودى بصفة لا تقبل الخطأ ما كنت عليه فيما مضى وما سأصير إليه فيما بعد ، فكل

ما أنا عليه، وما سأصير إليه: أكون عليه وأصير إليه بالضرورة، ولا يمكن أن أكون شيئاً آخر غير هذا.

٣٤ — إنني أعي نفسي وعياً عميقاً ككائن مستقل في ذاته وحر التصرف في كثير من ظروف حياته. ولكن هذا الوعي يفسر نفسه جيداً حسب المبادىء التي وضعتها، ويتفق تمام الاتفاق مع النتائج التي انتهيت إليها بالاعتماد على هذه المبادىء منذ لحظة. إن وعيي المباشر وإدراكي الحقيقي لا يخرجان عن ذاتي، وعن تعينات هذه الذات. فأنا وحدي الموضوع المباشر لمعرفتي، فما أعرفه خارج هذا: أقع عليه بالاستدلال، مثال ذلك ما حدث فيما انتهيت إليه منذ لحظة عند إثباتي وجود قوى طبيعية أولية لا تدخل في نطاق إدراكاتي بالمرة. ولكن «أنا» أو ما أسميه: «الأنا» أو شخصي ليس القوة الطبيعية المنتجة للإنسان، إنني مجرد مظهر من مظاهرها.

وقد وعيت هذا المظهر على أنه ذاتي، ولم أدع هذه القوة التي وقعت عليها بالاستدلال، إلا عندما انجلت لذاتي ولكن هذا المظهر بدون شك، بحكم حقيقته شيء نتج عن قوة أولية مستقلة ويجب أن يوجد فيّ الوعي على هذا النحو، ولذلك أتبين بصفة عامة أنني كائن مستقل، وللسبب عينه أبدو لنفسي، وكأني حر التصرف بالنسبة لبعض أحداث حياتي، عندما تكون هذه

الأحداث عبارة عن مظاهر للقوة المستقلة التى كانت من نصيبى ، ثم أبدو لنفسى ، وكأنى مكبل ومحدود بحكم ترابط الظروف الخارجية ،التى تولد فى الزمن ولا توجد فى حدود ذاتى أو فرديتى عندما لا أستطيع أن أقوم حتى بما أستطيع أن أقوم به فى حدود قوتى الفردية ، وأبد ولنفسى وكأنى مضطر، ومضغوط علىّ عندما تضطر هذه القوة الفردية — بحكم سيطرة قوة أخرى مضادة — أن تفعل ما هو مضاد لقانونها الخاص .

٣٥ — أعط الوعى لشجرة ما ، وأترك لها الفرصة لتنمو دون أى قيد ، وتمــد أغصانها وتطرح الأوراق والبراعم والأزهار والثمار التى تخص نوعها . فلن تشعر هـذه الشجرة بمحدودية بحكم أنها شجرة ، وبالذات شجرة من هذا النوع وأنها هذا الفرد بالذات من هذا النوع ، ستشعر بأنها حرة ؛ لأنه لايحدث فى هذه المظاهر إلا ماتتطلبه طبيعتها . ولن ترغب فى أن تفعل شيئاً آخر غير هذا لأنها لا تستطيع أن ترغب إلا ما تتطلبه طبيعتها ، ولـكن عندما يتوقف نموها بحكم رداءة الجو أو قلة التغذية أو أسباب أخرى فستشعر بأنها محدودة ومضيق عليها ، لأن هناك ميلا فى طبيعتها لم يرتو بعد .

واربط أغصان شجرة ما بعد أن كانت تسعى وتمتد بحرية وافرض عليها بعملية التطعيم أغصاناً غريبة عليها . ستجد نفسها

مقيدة فى نشاطها ، وستستمر أغصانها فى النمو ، ولكن بعد أن تغير الاتجاه الذى كانت ستتخذه القوة فى ذاتها ؛ وتطرح فاكهة ليست على شاكلة الفاكهة الأصلية . ففى وعي المباشر أبدو لنفسى وكأنى حرّ ، وعندما أفكر فى الطبيعة بأجمعها أتبين أن حريتى مستحيلة ، ويجب أن يرتبط شعورى الأول بشعورى الثانى ، لأنه يجب فعلا أن يفسر به .

٣٦ — وهذا التنسيق للأوضاع يرضى فهمى ، إذ أنه ينظم معارفى ويربط بينها ربطا قويا ، وييسر فهمها . فلم يعد الوعى فى الطبيعه شيئا غريباً عنها ، ولم تعد صلته بكائن ما غير متعقلة ؛ بل أصبح فى بيئته ، بما أنه أحد تعيناتها الضرورية . إن الطبيعة ترتفع رويداً رويداً فى السلم المتعين لنتاجها ؛ ففى المادة الخام ما هى إلا مجرد كائن ، وفى المادة العضوية ترجع إلى نفسها لتؤثر عليها داخليا ، وتعطى لنفسها الشكل فى النبات ، والحركة فى الحيوان . أما بالنسبه للإنسان ؛ وهو منتهى تدرجها ، فإنها تدخل فى نفسها لرؤية نفسها ، وتأمل هذه النفس : أنها تنقسم إلى شطرين بطريقة مّا فى الإنسان ، وتصبح فى كائن واحد ، كائنا ووعيا متحدين سويا .

٣٧ — من اليسر علىّ أن أفسر بحكم هذا التماسك طريقة تعرفى على نفسى وعلى تعيناتها . فوجودى وعلمى يقومان على

أساس مشترك ، وهو طبيعى على العموم . وليس فى كيانى ما يعرف إلا فى اللحظة نفسها ، لأنه وجودى الخاص بى ، وهكذا أتبين كيفية وعي للأشياء المادية الموجودة خارج ذاتى إذ أننى لا أعيه بصفة مباشرة — إن القوى التى تكون مظاهرها شخصيتى — أى القوى التامة، والمحركة، والمفكرة — ليست تلك القوى التى توجد فى الطبيعة على العموم إنها جزء منها متعين، وفى خارج ذاتى توجد قوى أخرى كثيرة ؛ فالوقوع على ما هو محدّد يتم فى ملاحظة أولى ، ويسمح لما هو محدّد أن تتم معرفته فى ملاحظة ثانية . فأنا لست هذا الكائن أو ذاك من الكائنات الموجودة فى الخارج خارج ذاتى . فطبيعتى المفكرة تنتهى إلى أننى أعى تعينى وعيا مباشرا ، لأن هذا الوعى تعين من تعينات الطبيعة وهو جزء من كيانى ، ويقوّم حقيقتى وعىُ ما يحددنى ، يحدث عن طريق الوعى الأول ويترتب عليه .

٣٨ — فلنستبعد إذاً تلك الإدعاءات عن فاعلية وتأثير الأشياء الخارجية وزجّها فىّ بمعرفة عن ذاتها ليست فيها ، ولا يمكن أن تصدر عنها .

فالعلة التى تجعلنى أدرك شيئا خارج ذاتى لا توجد خارج هذه الذات ، وإنما توجد فيها وتوجد فى تعينى الخاص ، فعن طريق هذا التحديد ، تخرج القوة المفكرة التى فىّ من ذاتها وتحصل على

نظرة عامة لنفسها . وكل ما فى الأمر أن كل فرد ينظر من زاويته الخاصة .

٣٩ — وبهذه الطريقة نفسها يولد فىّ معنى الكائنات المفكرة الشبيهة بى . فأنا — أو بالأحرى الطبيعة المفكرة فىّ — أتبين أفكاراً بعضها يجب أن يتطور مبتدئاً من ذاته، وهذا تعين ذاتى من تعينات الطبيعة، وبعضها الآخر، لا يتطور مبتدئاً من ذاته . وأن الأفكار الأولى تمثل مشاركتى الأصلية الشخصية فى الفكر الكلى فى الطبيعة ؛ والأخرى تمثل ما يترتب على الأولى ، ووجودها يدخل أيضاً ضمن هذا الكل ؛ ولكن بما أنها استدلالات فهى لا يجب أن تنتج فىّ ؛ وإنما فى كائنات أخرى مفكرة ؛ وبهذه الطريقة أتبين أن هناك كائنات مفكرة خارج ذاتى — وقصارى القول : أن ذاتى تعى الطبيعة نفسها ككل ؛ ولكن بشرط أن تأخذ — كنقطة بدء — الوعى الشخصى الذى يوجد فىّ عن نفسى لكى تصل فى النهاية إلى الكائن الأعلى ، وذلك بالتعقل .

وبعبارة أخرى: إن ذاتى تحوى بالفكر الشروط التى بها وحدها ، أصبحت هذه الصورة ، أو تلك الحركة ، أو هذه الفكرة ممكنة فالمبدأ العقلى هو النقطة التى ينتقل عندها الفرد من وعى ما هو خاص . حيث تظهر الطبيعة مباشرة للفرد ، إلى وعى ما هو عام ، وهذا يوجد خارج ذاتى ، والصفة المميزة لكل نوع من هذين النوعين من المعرفة : هى أن معرفة الخاص حدث مباشر ،

ومعرفة العام تتم بالاستدلال من هذا الخاص .

٤٠ — وفى كل فرد ترى الطبيعة نفسها من وجهة نظر خاصة فعندما أتحدث عن نفسى أقول : « أنا » وعندما أتحدث عنك أقول : « أنت » ، وعندما تتحدث أنت عن نفسك تقول أيضا : « أنا » وتقول « أنت عندما تتحدث عنى . فأنا بالنسبة لك خارج ذاتك ، وأنت بالنسبة لى خارج ذاتى ، إننى أفهم خارج « الأنا » أولا مايحددنى بصفة ملموسة وتفهم من جهتك ، خارج ذاتك . مايحددك ، ويعينك بصفة مباشرة ، فإذا بدأنا من هذه النقطة ، وواصلنا السير منتقلين منها إلى ماهو قريب جداً منها : سنخط مجموعات مختلفة كل الاختلاف من الخطوط قد تتقاطع هنا أو هناك ، ولكن لا تسير أبداً متوازية فى نفس الاتجاه . وهكذا فجميع الأفراد وبالتالى جميع وجهات النظر المختلفة تصبح حقيقة ، ومجموعة وعى الأفراد ، تكوّن الوعى العام فى ذاته ، الذى لايوجد غيره لأن التحديد أو التعين المطلق والحقيقة لاتوجد إلا فى الفرد .

٤١ — إن شهادة وعى كل فرد غير قابلة للزلل ، على شرط أن يكون هذا الوعى هو ذلك الذى وصفناه حتى الآن ، أى أنه يتطور فى نطاق التطور المنتظم للطبيعة ، والطبيعة لا يمكن أن تناقض نفسها ، فإذا كان هناك تمثلا ما ـ فلابد أن يكون هناك كائن مقابل لهذا التمثل ؛ لأن التمثلات لاتوجد إلا مع

وجود الكائن المقابل لها .

وبالنسبة لكل كائن ، فإن وعيه الخاص متعين بصفة مطلقة ، لأنه ينبع من طبيعته ، فلا يوجد أحد يستطيع أن يكون لديه معارف غير متعينة فى طبيعته ، أو معارف على درجة من الوجود تفوق ماعليه الموجودات فى الواقع ؛ ففحوى هذه المعرفة يتعين بوضعه الذى يشغله فى العالم . أى أن وضوح هذا الوعى وحيويته [1] يتعينان بمدى نشاط القوة الإنسانية فى كل شخص . انتق تعيناً من التعينات ، فمهما كان هذا التعين ضعيفاً — إذ من الجائز أن يكون عضلة من العضلات أو ثنية شعرة من الشعرات — فالطبيعة لو كان لديها وعى عام وكان فى إمكانها أن تجيبك ، لأفادتك عن جميع الأفكار التى يمكن أن تكون لدى هذا الشخص طوال وعيه . [أى أن فيها كل ماسيظهر فى الوعى] .

٤٢ — وستفهم أيضاً فى نطاق هذا النسق تلك الظاهرة الأخرى التى يقع عليها وعياً والتى نسميها : « الإرادة » فالفعل الإرادى هو الوعى المباشر لنشاط إحدى قوانا الطبيعية التى فينا . فإذا كانت إحدى هذه القوى لم تنشط نشاطها الكامل ؛ لتضارب نشاطها مع نشاط قوى أخرى مضادة ، فإننا نعيها فى صورة ميل أورغبة . وتضارب القوى ماهو إلا حالة عدم تقرير أو حيرة

---

(١) حيوية الوعى بمعنى أن الوعى يحصل بصفة قوية واضحة متميزة للنفس .

وانتصار إحدى هذه القوى هو حالة تقرير . وإذا كانت القوى التى تقاوم ماهى إلا إحدى القوى التى تشترك فيها مع النبات أو الحيوان ، فمعنى هذا أنه نتج فى داخلية الذات انفصال بين القوى الثلاث المكونة للطبيعة الإنسانية وهذا تدهور فى مستوى طبيعتها وتكون الرغبة فى هذه الحالة غير متفقة مع مستوانا الذى وصلنا إليه فى سلسلة الموجودات، إذ أنها تحت هذا المستوى ، أو إن صح هذا التعبير يمكن أن نقول إنها منحطة عنه. وإذا كانت القوة على العكس من ذلك هى القوة المميزة للإنسانية فإنه يحدث أن الرغبة تتفق وطبيعتنا ويمكن أن نطلق عليها أنها رغبة رفيعة . وميل هذه القوة الأخيرة بصفة عامة ، يمكن أن نطلق عليه بحق تسمية : « القانون الأخلاقى » وعندما تظهر هذه القوة نشاطاً فإننا مع إرادة فاضلة ، والفعل الذى يترتب عليها « هو الفضيلة » فإذا ما كانت الغلبة لها دون أن يتم الاتساق مع كل من القوى المضادة فنحن فى حالة « الرذيلة » .

٤٣ — والقوة التى لها الغلبة تنتصر بصفة ضرورية وانتصارها يتعين فى نطاق مجموع الموجودات بالعالم فترابط الموجودات يتعين بطريقة لا رجعة فيها ، كُلاً من الفضيلة والنقص والرذيلة، وانتق للمرة الثانية حركة عضلية أو ثنية شعرة فستعطيك الطبيعة بصفة نهائية ، إذا كان فى إمكانها أن تفكر وتجيبك عن كل ما يمكن أن يقوم به الفرد الذى فيه هذه العضلة ، أو تلك الشعرة

منذ بداية حياته حتى نهايتها .

وستبقى دائماً الفضيلة :فضيلة والرذيلة ، رذيلة ؛ والرجل الفاضل طبيعته رفيعة ،والرجل مرتكب الرذائل طبيعته منحطة وكريهة إلى النفس . وكل وضع يتحقق فى نطاق موجودات العالم بأجمعها .

٤٤ — وهناك الندم ،وهو وعى لميل وضحته الإنسانية فىّ . وقد يوجد الوعى بعد أن يهزم هذا الميل أو يغلب على أمره [بفعل قوة أخرى] ويصاحب هذا الميل شعور — غير مستحب — بالانهزام . وهذه الصحبة تقلقنى ، ولكنها ذات قيمة وتثبت رفعة طبائعنا . وهذا الوعى يعطى فرصة لوجود وعى أخلاقى ؛ فدقة هذا الوعى وحساسيته هى التى تسمح بتبين وجوده لدى البعض ونقصه لدى البعض الآخر فالفرد الذى يتمتع بقسط ضئيل من النبل لا يستطيع أن يقع فى الندم ، لأن الإنسانية فيه ليست بالقدر الذى يكفى لمحاربة الغرائز المنحطة فيه . والجزاء والعقاب يترتبان على الفضيلة والرذيلة والغرض منهما الحث على الفضيلة وذم الرذيلة . وتحقق انتصارات متلاحقة لقوتنا الطبيعة الإنسانية تثبتها الفضيلة وتزيد من قوتها . وخمول هذه القوة وما يحدث لها من الانهزامات يقلل من قوتها ويضعفها . والاتهام والمسئولية ليس لها معنى إلا بالنسبة للعالم الخارجى ؛ فهذا قد أذنب ويجب أن يجازى على فعله بما يوجب على المجتمع ضرورة الالتجاء إلى قوى خارجية مفتعلة ، ذلك للحد من الميول التى قد تؤثر على الأمن العام .

٤٥ — هأنذا قد قاربت النهاية فى بحثى وقد أشبعت حب استطلاعى . فإنى أعلم ماأنا عليه أى أعلم ماهية نوعى . إنى مظهر من مظاهر قوة عامة تعين نفسها بنفسها . ومن المستحيل أن أفهم تعيناتى الخاصة عن طريق الحجج التى يذكرونها لى ، لأننى لا أستطيع عن طريقها أن أدخل فى الطبيعة إذ أننى أعى مباشرة هذه التعينات ، إننى أعرف فى الحقيقة جيداً ما أنا عليه فى اللحظة الحالية ، وفى استطاعتى أن أتذكر جزءاً كبيرا مما كنته منذ لحظة وسأعرف جيداً ما سأصير عليه عندما أصبح فيه .

٤٦ — ولن يرد على ذهنى أن أنتفع بهذا الاكتشاف فيما يتعلق بنشاطى لأننى لا أعمل بنفسى فالطبيعة هى التى تعمل عملها فىّ . أما أن أريد أن أجعل من نفسى شيئا غير ذلك الذى هيأته له الطبيعة ، فهذا مالا أستطيع أن أرغب فى محاولته لأننى لا أصنع نفسى ولكن الطبيعة هى التى تصنعنى وتصنع كل ما أصير إليه .

إننى خاضع للقوة الغاشمة . قوة الضرورة ، فإذا كانت تهيئنى لأن أكون مخبولا ، أو رجلا أضاعته الرذائل . فسأكون بدون شك مخبولا أو رجل رذائل ؛ وإذا كانت تهيئنى لكى أكون على عكس ذلك رجلا طيباً وعاقلا ، فسأكون بدون شك طيباً وعاقلا ، ولن ينالها عقاب أو جزاء ، كما لن ينالنى أنا أيضاً ذلك إنها تخضع لقوانينها الخاصة ، وأنا أخضع لقوانينها تلك ، فإذا

ما فهمنا هذا ، فالأفضل والأكثر اطمئنانا أن أخضع لها أيضاً رغائبي بما أن كل كياني خاضع لها .

٤٧ – آه من هذه الاتجاهات المتناقضة فيّ ! لن يجديني أن أخفي عن نفسي شعور الحزن والاشمئزاز والخوف الذي تملكني منذ أن وقفت على نهاية بحثي ! لقد وعدت نفسي وعداً أكيداً ألا تؤثر ميولي على اتجاه تفكيري ، وبالفعل لم أسمح لهذه الميول أن يكون لها هذا الأثر ، على الأقل بصفة واعية . ولكنني لا أستطيع مع كلّ ألاّ أعترف لنفسي أن هذا الأمر يخالف مشاعري ورغباتي ومطالب نفسي ، ولكن كيف أستطيع بالرغم من صحة الأدلة ودقتها ، تلك الأدلة التي أراها في هذا التفكير ؛ أن أصدق بتفسير آخر لوجودي ، عندما يتعارض هذا التفسير بصفة قاطعة مع ما يقوّم ذاتي ومع الغاية الوحيدة التي من أجلها أريد أن أعيش ، وبدونها أصبّ اللعنة على وجودي .

٤٨ – لماذا يجب أن يحزن قلبي ويتمزق لما يرضى عقلي الرضا كله ؟ والحقيقة أنه لا يوجد كائن في الطبيعة فيه من التناقض مثل ما في الإنسان ؛ ولكن ربما يكون الأمر ليس كذلك بالنسبة لجميع أفراد بني الإنسان ، فمن الجائز أن أكون أنا ومن كان على شاكلتي فقط هم المنقسمين على أنفسهم مثل هذا الانقسام ؟ فربما كان من الواجب أن أعيش في الوهم الحبيب إلى نفسي والذي كان يحيط بي ، وأن أبقى نفسي في داخل وعي المباشر لذاتي ، وألا أتساءل

أبدأ عن أسس هذا الوعى ، إن ما يبعث فى نفسى البؤس والشقاء الآن هو وقوعى على إجابة عن سؤالى ، وإذا كانت هذه الإجابة حقاً فقد كنت مضطراً إلى إثارة هذا السؤال ، لقد أثارته فى نفسى طبيعتى المفكرة ، حقاً لقد كتب على الشقاء ، وإننى لأبكى — بدون جدوى — السذاجة التى كان عليها فكرى والتى فقدتها دون رجعة .

٤٩ — ولكن فلنسترجع شجاعتنا ؛ إننى أوافق على أن أفقد كل شىء بشرط ألا أفقد شجاعتى فإننى لا أستطيع أن أتنازل من أجل تعلق بأحد ميولى — مهما كان هذا الميل متغلغلا فى نفسى ومهما كان محترما — عما يعتمد على حجج لا تقبل الدحض . غير أنه من الجائز أن أكون قد ضللت فى بحثى ، ربما أكون قد وعيت جزءاً من الأوليات التى يجب أن أبدأ منها بحثى وأسقطت جزءاً آخر بحيث يجب أن أعيد البحث مبتدئاً من الطرف الآخر . ماذا فى هذا القرار ينفرنى ويؤذى شعورى بهذه الدرجة ؟ ماذا كنت أرغب أن أجده بدلا من هذا القرار ؟ فلأحاول أن أتبين بدقة الميل الذى فىّ !

٥٠ — أن يكون مصيرى أن أصير طيباً وعاقلا ، أو مخبولا ومنغمساً فى الرذائل ، وألا أستطيع أن أغير هذا المصير ، وألا يكون لى أى جزاء فى الحالة الأولى ، ولا أى عقاب فى الحالة

الثانية هذا ما ملأنى بالرعب والخوف، كما أننى فزعت كل الفزع أن تكون علة وجودى وتعينات هذا الوجود خارجة عنى . وأن يكون تعين مظهر هذه العلة مرتبطاً بعلل أخرى خارجة عنها . فهذه الحرية التى ليست بالمرة حريتى، وإنما هى حرية قوة أجنبية عنى ليست بدورها قائمة بذاتها وإنما هى مشروطة . هذه الحرية هى التى لم أكتف بها . فأنا (أى ما أعى أنه « الأنا » أو شخصى ، وكل ما فى هذا النسق ، ما هو إلا مظهر بسيط لمبدأ أعلى) أريد أن أكون مستقلا ، أن أكون شيئاً ، لا فى شىء آخر ، وبشىء آخر ، ولكن أن أكون لأجلى ، وأريد أن أكون العلة الأخيرة لتمنياتى . إننى أريد أن أشغل بنفسى المرتبة التى تشغلها أى قوة أجنبية من قوى الطبيعة فى هذا النسق ، بحيث لا تتعين أشكال مظاهرى بقوة أجنبية ، أريد أن أحوز قوة داخلية خاصة بى ، بحيث أستطيع تماما — كهذه القوى الطبيعية أن أثبت مظاهرى بطرق مختلفة لا متناهية . أريد أن تثبت هذه القوة مظاهرها وبدون أن يكون ذلك لعلة تعين إثبات المظاهر ، وكذلك دون أن يحتاج الأمر ، كما هو بالنسبة للقوى الطبيعية أن تحدث هذه المظاهر فى ظروف خارجة معينة .

٥١ — ولكن ، ما مركز هذه القوة الخاصة بى ، إذا ما تحققت رغبتى هذه التى عبرت عنها الآن ؟ لن يكون مركزها

بالطبع جسمي ؛ الذى فى إمكانى ألا أدخله فى اعتبارى — على الأقل فيما يتعلق بكيانه الجسمانى — وليس فيما يتعلق بتعيناته الأخرى ، كمظهر من مظاهر القوى الطبيعية . ولن تكون نزعاتى الحسية مركزاً لها أيضاً ، لأننى أعتبرها رباطا أو صلة بين هذه القوى وبين وعي . فلا يبقى إذن إلا فكرى وإرادتى . أريد أن أثبت إرادتى بحرية ، وأثبتها لغاية اختارها بحرية ، وهذه الإرادة كعلة أخيرة أريد ألا تعينها أى علة أخرى عليا ممكنة . يجب أن تحرك أولاً جسمى وعن طريقه تحرك العالم الذى يحيط به . وتصبح قوة الطبيعة الفعالة تحت سيطرة إرادتى وتتحرك بواسطتها وسيترتب على ذلك ما يأتى — يجب أن يكون هناك خير أعلى يتفق مع قوانين روحية . ويجب أن يكون فى استطاعتى أن أبحث عن هذا الخير ، حتى أقع عليه ، وما إن أقع عليه ، حتى أعترف به ، وسأكون مقصراً إن لم أقع عليه ؛ فهذا الخير الأعلى ؛ يجب أن أستطيع أن أريده متى أردت ذلك ؛ وإذا كنت أريد شيئاً آخر بدلا منه ، يجب أن أكون مسئولا عن هذا الشىء لوحدى ؛ لأنه يجب أن تصدر أفعالى عن هذه الإرادة ، وبدون هذه الإرادة لا يصح أن أقوم بأى فعل . بحكم أنه لا توجد خارج إرادتى أى قوة أخرى تعين أفعالى ، وعندئذ تتدخل قوتى التى تعينت بالإرادة ، وتقع تحت سيطرتها ، فتتدخل فى الطبيعة . فأنا أريد أن أكون سيد الطبيعة ، يجب أن تخضع لى ، أريد أن

يكون لى عليها الأثر الذى تخوله لى قوتى، ولا يجب أن يكون لها هى علىّ أى أثر.

٥٢ — هذا هو موضوع رغباتى وتطلعاتى. وتتعارض هذه الرغبات والتطلعات مع ما وقع عليه ذهنى بالبحث، فإذا كان يجب من جهة أن أكون مستقلا عن الطبيعة، وحتى عن أى قانون لم أكن أعطيته لنفسى، فإننى من جهة أخرى عضو متعين بالضرورة فى سلسلة الموجودات الطبيعية، فهل الحرية — كما أرغب أن تكون — ممكنة التصور (١)، وإذا كانت كذلك، ألا يمكن أن أقع بالفكر على حجج تجبرنى على قبولها كحقيقة. فأنسبها إلى نفسى. وهذا يدحض نتيجة بحثى السابق؟ هذه هى المشكلة التى يجب أن أبحثها.

٥٣ — أريد أن أكون حراً، حراً بالطريقة التى أشرت إليها الآن وهذا معناه أننى أريد أن أصنع نفسى، أن أصنع ما ستصير إليه هذه النفس. ومن أجل ذلك. وهذا أكثر الأشياء غرابة — ويبدو مستحيلا للوهلة الأولى — يجب بدرجة ما، أن أكون مقدما ما يجب أن أصير إليه، وذلك لكى أستطيع أن أجعل من نفسى ما سأصير إليه. ويجب أن يكون لدى نوعان من الوجود، بحيث يحتوى الأول على علة تعين الثانى. فإن لاحظت وعيى

(١) التصور لديه معناه: التعين والوجود

المباشر فى الإرادة ، فإننى أتبين الآتى : لدىّ معرفة بإمكانيات مختلفة للعمل ومن بين هذه الإمكانيات يهيأ لى أننى أستطيع أن أختار تلك التى تروق لى . فأفحص مجموع هذه الإمكانيات ، وأوسع مجالها ، وأوضح لنفسى تفاصيلها . وأقارن بين هذه التفاصيل وأزنها ، وأخيراً أختار إحداها . وهكذا أعين إرادتى . ويترتب على هذا التعيين لإرادتى فعل متفق معها .

إننى أكون بالفكر وبصفة قبلية ، ما سأصير إليه فيما بعد . وبأثر فعل التفكير أصبح حقيقة واقعة عن طريق الإرادة والفعل . فأنا — بالفكر كصفة سابقة — ما سأصير إليه فيما بعد ، بفضل كونى كائنا فاعلاً . إننى أفعل بنفسى كيانى ! أفعله بفكرى ، وتفكرى فقط — ويمكننا أن نفرض قبل تعين مظهر من مظاهر القوة النامية لنبات ما . حالة عدم تعين . ونفرض وجود تنوع كبير لما يمكن أن تتخذه هذه القوة النامية من أشكال ، إذا ما تركت لنفسها . هذا التنوع الكبير للإمكانيات ، مفروض وجوده فى النبات ومفروض أن مصدره قوة النبات الخاصة . ولكن هذا التنوع لا يمكن أن يصدر من أجل النبات . لأن النبات لا يستطيع أن يعى معانى . . فهو لا يستطيع أن يختار أو أن يضع غاية لنفسه فى حالة عدم التعين التى هو فيها . وعلل التعين الخارجية فقط هى التى فى إمكانها أن تضطره إلى تحديد إحدى هذه الإمكانيات لنفسه ، فالنبات ليس فى إستطاعته

أن يعين نفسه وتعين النبات لا يمكن أن يتم قبل أن يتم التعيين الذى سيعينه ، لأنه ليس له إلا طريق واحدة للتعين ، تلك التى ترجع إلى كيانه الواقعى ، ومن أجل هذا — تقريبا — اضطررت ، فيما سبق ، أن أؤكد أن مظهر كل قوة يجب أن يتقبل من الخارج تعينه الكامل . ولم أكن أفكر كذلك إلا فيما يتعلق بالقوى التى يثبت أثرها بظهور كائن من الكائنات غير العاقلة ، أما تلك التى تعى — أى الكائنات العاقلة — فلا يوجد بالنسبة لها مايبرر هذا التوكيد . فهى تحوى قوى ثلاث .

٥٤ — فالحرية كما نادينا بها ، لا يمكن أن تتصور إلا فى الكائنات العاقلة . ونكون فيها أيضا فى حالة إمكان . ولكن حتى فى هذا الفرض . يكون الإنسان والطبيعة كلاهما متعقلا . فجسمى وقدرتى على الفعل فى العالم المحسوس ، مظهران من مظاهر القوى الطبيعية المتعينة ، على نحو ما أشرنا إلى ذلك فى النسق السابق ذكره ، ونوازعى الطبيعية هى الصلة بين هذا المظهر ، وبين وعيى . فالعلم بما هو موجود يحدث دون أن يكون لى فيه دخل ، مع فرض وجود حرية ، تماما كما شرحنا ذلك ؛ وإلى هذا الحد يتفق النسقان . ثم يبدأ التعارض بينهما . فحسب النسق الأول : تكون قدرة تأثير فاعليتى الحاسة خاضعة للطبيعة ، وبتحرك دائماً حسب نفس القوة التى أوجدتها .

والفكر يبقى متفرجا . وحسب الفهم الثانى : تصير هذه القدرة — متى وجدت — مشاركة لقدرة أخرى متعالية على الطبيعة جميعها وخالصة خلاصا مطلقا من التقيد بقوانين الطبيعة وهى قوة التمثلات والإرادة ، ولم يعد الفكر فى هذه الحالة متفرجا ، بل إن منه يصدر ماهو فعّال . ففى الحالة الأولى : كانت قوى خارجية غير مرئية منى ، هى التى تضع حداً لعدم استقرارى ، وتعين نشاطى . وكذلك الوعى المباشر الذى لدىّ عن نشاطى ، أى إرادتى ، تماما كما يحدث حسب المثال المباشر السابق النشاط بالنسبة للنبات غير المتعين الذى تعين بقوى خارجية . وفى الحالة الثانية : تضع « الأنا » الحرة — المستقلة عن أثر جميع القوى الخارجية — حداً لعدم استقرارى ، وتعين نفسها بمعرفة الخير الذى يتحقق فيها بحرية دون جبر (هذان تمثلان لنسقين فرضهما فرضا) .

٥٥ — فعند أىّ تمثل من هذين التمثلين سأتوقف ؟ هل أنا حر مستقل ؟ أم لست أنا فى ذاتى إلا مجرد مظهر لقوة أجنبية عنى ؟ لقد تبينت الآن أنه لا هذا ولا ذاك يقوم على أساس قوى ، إن الذى يرجح الفرض الأول : كونه فرضا عقليا خالصاً . والذى يرجح الثانى : اننى أعطى لمبدأ حقيقى فى ذاته ، وفى نطاق أثره ، أى فىّ قدرة أكثر مما يحتمل أصلا . إذا كان العقل مجرد مظهر من مظاهر الطبيعة . فسأكون على حق لو طبقت عليه هذا

المبدأ . ولكن المسألة عبارة عن بحث فيما إذا كان الأمر كذلك بالنسبة للعقل ، والإجابة على هذا السؤال لا يمكن أن تكون إلا عن طريق الاستدلال من مبادئ أخرى . وليس من المقبول عقلا أن أفرض منذ البداية إجابة تعتمد على فرض واحد ، ومنها استخلص بعد ذلك ما وضعته بنفسي .

وخلاصة القول : أنه ، لا الفرض الأول ولا الثانى يمكن أن يبرهن عليهما بحجج وبراهين عقلية .

٥٦ — والوعى المباشر عاجز أيضاً كل العجز عن تقرير رأى فى هذا الأمر ؛ إننى لا أستطيع بالمرة أن أعى القوى الخارجية التى تعيننى فى نسق الضرورة العامة ، ولا قوتى الخاصة بى والتى أعين نفسى بها ، فى نسق حريتى ، فأيا كان إذاً الفرض الذى أستقر عليه ، فلن أستقر عليه إلا لأنى أقرر ذلك ، أى أقرر هذا الاستقرار .

٥٧ — إن نسق الحرية يرضينى ، والنسق المقابل له ، يميتنى ويهدمنى . فكونى أبقى هكذا فى غير حراك — ميتاً ، ناظراً إلى الحوادث وهى تتوالى علىّ ، وأكون كالمرآة التى لا تتأثر بالأشكال التى تنعكس عليها — هذا وجود لا أتحمله ، وأمقته ، بل أصب عليه اللعنة . أريد أن أحب ، أريد أن أنغمس فى التعاطف ، أن أسعد نفسى ، وأشقيها . والموضوع الأعلى لهذا التعاطف هو نفسى من أجل نفسى ؛ ولن أستطيع أن أشبع رغبة التعاطف ، هذه ، إلا عن طريق فعلى ، أريد أن أفعل كل شىء على أحسن

وجه ، أريد أن أسعد بنفسى عندما تحسن التصرف وأشقى بها عندما تسيء التصرف . وهذا الشقاء سيكون عذباً بالنسبة لى ، لأنه نشأ من التعاطف على ذاتى ، ويعبر عن ارتباط بينى وبين شيء أطلبه فى المستقبل ؛ فالحياة لا تكون إلا فى الحب ، وبدون الحب ، يكون الموت والعدم .

٥٨ — ولكن ها هو النسق الآخر يزجّ بنفسه زجّاً فى برود ووقاحة فيصور لى الحب فى صورة هلوسة . وعندما أنصت إليه أشعر أننى لست موجوداً ، ولست بقادر على التصرف . ويصبح موضوع نزعتى الداخلية الحقيقية حلماً وسراباً ؛ ففى مكانى وحيزى تعمل قوة أجنبية عنى ، مجهولة منى كل الجهل ، ولا أهتم بتطوراتها بالمرة . ويعتورنى الخزى ، وأبقى مكانى مخذولا مع ميل قلبى وإرادتى الخيرة ، وتعلو الحمرة وجهى . كما لو كنت قد ارتكبت عملا مخزياً ، باعترافى بما أثبته أنه العلة المقوِّمة لوجودى ، وأنه أفضل ما يوجد فىّ . فأقدس ما فىّ قد أصبح موضوعاً للهلوسة .

٥٩ — إن حب هذا الحب ، وتعاطفى مع هذا التعاطف ، هو الذى — بدون أن أعى ذلك — دفعنى فيما مضى إلى أن أشرع فى البحث الذى يقلقنى الآن ، وينتهى بى إلى اليأس ، دفعنى إلى اعتبار نفسى — قبل أن أتبين الأمر أكثر من ذلك — حرة

ومستقلة ، إن هذا الاهتمام بدون شك هو الذى قادنى إلى التمادى فى التحقق من « فرض » حتى جعلت منه اعتقاداً ، فرض ليس فيه إلا إمكان تمثيله ، واستحالة إثبات فرض آخر مقابل له ، إن هذا الاهتمام هو الذى أبقى على محاولتى حتى الآن محاولة ، تفسيرى ، وتفسير قدرتى أكثر فأكثر .

٦٠ ــ والنسق المقابل له جاف وخال من الشعور ، ولكنه معين لا ينضب من الحجج والبراهين ، عندما يحاول المرء التفسير . فهو يفسر هذا التعاطف الذى لدى نحو الحرية . وهذا النفور الذى لدى عن فرض انعدامها . ويفسر كل ما أقيمه من عراقيل من قبل وعيي الخاص فى وجه هذا الفرض . وفى كل مرة أقول له إن وعيي يرى التصرف على هذا النحو أو ذاك ، يجيبنى بنفس الجفاف وبنفس عدم التحيز قائلا : « ولكننى أقول نفس الشيء وأضيف ذكر العلل التى من أجلها تسير الأمور بالضرورة على هذا النحو » . إنه سيجيب على كل شكوى من شكاواى بما يأتى : عندما تتحدث عن قلبك ، وعن حبك ، وعن تعاطفك ، فإنك تواجه الأمور من زاوية وعيك المباشر لذاتك ، وأنت تعترف بهذا الأمر ، عندما تقول أنك الموضوع الرئيسى لتعاطفك فكما يعلم كل فرد . وكما فسرنا ذلك فيما قبل ، هذه « الأنت » التى تهتم بها ، بدرجة كبيرة ، طالما أنها ليست فى مجال العمل فهى ميل من ميول طبيعتك الداخلية الخاصة ، وكل ميل من حيث إنه ميل ،

يرجع إلى نفسه ، ويدعو هذه النفس إلى العمل ، فمن المفهوم إذن أن هذا الميل يجب أن يثبت كمظهر فى الوعى ، فى صورة حب وتعاطف لفاعلية حرة خاصة . وإذا ما تركت وجهة النظر الضيقة هذه لوعى ذاتك — لتضع نفسك فى وجهة نظر عليا ، حيث تلم بما هو عام ، وحيث وعدت نفسك بأن تكون فى هذا المكان — فستفهم أن ماسميته حبا، ليس حبك ، ولكن حب أجنبى عنك ، فالاهتمام الذى وضعته فيك الطبيعة الأولى التى فيك ، جعلك على هذا النحو ، فلا تسترسل إذن فى التوجه إلى حبك هذا بالسؤال ، إذ أنه عندما يستطيع هذا الحب إثبات شىء غير ذاته ، يصبح فرضه هنا خطأ . أنك لا تحب نفسك ، لأنك لست موجوداً . فى الحقيقة ، إن الطبيعة التى فيك هى التى تهتم بإبقائك والمحافظة عليك . إنك تقبل دون معارضة أن تعتبر الفاعلية المتعينة لميل النبات الخاص إلى النمو والتطور — قوى خارجية عن النبات . فإن أعرت الوعى لهذا النبات ، لحظة واحدة ، فسيشعر بغريزة النمو شعوراً مصحوباً بالحب والتعاطف وحاول أن تقنع النبات ، عندئذ ، بأدلة وبراهين عقلية ، أن هذه الغريزة لا تستطيع فى ذاتها أن تفعل شيئاً ، وأن مظاهرها تتعين دائماً بشىء خارج عنها ؛ فقد يجيبك النبات بما أجبتنى به منذ لحظة ، وسيتصرف بطريقة يمكن قبولها من نبات ولكنها لاتليق بكائن من أرفع كائنات الطبيعة فى استطاعته أن يفكر فى مجموعها .

٦١ - فإن قبلته ونظرت من تلك الزاوية التي فيها ألم بالعالم بأسره ؛ فمن المؤكد أنني لن أستطيع إلا ، أن أخجل من نفسي وأمتنع عن الكلام . والسؤال حينئذ هو : هل سأقف عند هذا الموقف وأنظر من تلك الزاوية ، أم سأبقى في مجال وعي المباشر الذي لديّ عن نفسي ؟ هل ستتبع المعرفة الحب ؟ أم الحب هو الذي سيتبع المعرفة ؟ إن الحل الأخير منبوذ لدى العقلاء .

أما الحل الأول فإنه يغمرني بتعاسة لا أستطيع وصفها . إذ أنه يطردني من داخليتي ، ولا أستطيع أن أستقر على الثاني دون أن أبدو لنفسي طائشاً وغير عاقل ، ولا أستطيع أن أستقر على الأول دون أن انتهى بنفسي إلى العدم .

٦٢ - إنني لا أستطيع أن أبقى في حالة عدم الاستقرار هذه . فهدوئي وشعوري بكرامتي يتوقفان على وقوعي على حل ، لهذه المشكلة . وإنه لمن المستحيل على أن أستقر على حل ، فليس لدى إذاً أي سبب يجعلني أميل إلى أحد هذين الحلين .

٦٣ - كم يصعب على أن أكون في حالة عدم الاستقرار هذه ، والذي رماني فيها ودفعني إليها هو أفضل قرار اتخذته في حياتي واعتبرته أكثر قراراتي شجاعة - أي قوة تستطيع أن تخلصني من حالة عدم الاستقرار هذه !؟ رأى قوة تسطيع أن تخلصني من نفسي !؟

القسم الثانى

المعرفة

موجز

لقد انهزم « فيشته » أمام نفسه ، وكره الحياة التى تذكره بتناقضه مع هذه النفس ، إنه قلق ، ويرتعد وجلا أمام المصير المحتوم ؛ ولكن يجىء له الغيث فى صورة الروح التى تخاطب عقله وتعطيه قبساً من النور يدعوه إلى الأمل فى أن ينتهى إلى برّ الأمان .

يبين « فيشته » أنه يعرف ذاته بطريق مباشر ، ويعرف العالم بطريق غير مباشر .

إنه يعرف العالم عن طريق الحواس . ولا يمكن أن يعرفه إلا عن طريق الحواس فكل ما يخص الحس ، لا بد وأن يحس .

ويرى أن إدراك الأشياء الخارجية مشروط بإدراك الذات وتعيناتها ويترتب على هذا أن تمييز الأشياء الخارجية

عبارة عن تمييز للحالات الحاصلة فى الفرد ؛ فهو لا يدرك أشياء لها وجود خارجي منفصل عنه ؛ وإنما يدرك تغيرات حاصلة فيه ؛ فالفرد لا يدرك إلا ذاته .

غير أن الذات تنقل هذا الإحساس إلى شيء مستقل عنها ، غريب عليها بمعنى أنها تعتبر أن ما هو حاصل فيها له علة خارجية عليه ، وتوجد فى الأشياء ، تلك الكتل المنفصلة عن الذات العارفة فكيف يحدث هذا ؟

إن الإحساس بسيط وعبارة عن نقط شبيهة بالنقط الرياضية فكيف تتحول النقط إلى سطح ؟

إن « فيشته » يكتشف أن تأمل ذاته يهديه إلى أمر مهم وهو أن الإحساسات تحصل فيه على التوالى ، ولا يتبين فى الإحساس الفضاء الذى تمتد فيه الأشياء . إن الفضاء معنى ، ولا نحصل عليه بالحس ، إنه خاصية من خواص الفكر الذى جبل على بسط الإحساسات فى الخارج وجعلها تبدو ، وكأنها منفصلة عن الذات العارفة ، ولو أنها هى منها .

فالحاصل فى الفرد أنه يبسط باستمرار فى الخارج ما هو فى الحقيقة نقطة من نقط الإحساس ويجعل الإحساسات متجاورة غير متتالية فكيف يستطيع أن يصل إلى تحقيق الخروج من ذاته بوعيه الذى ما هو إلا وعى مباشر لذاته ؟

إن كل الذي يعرفه أنه يتأثر ، لحواسه تعطيه تعينات خاصة بالشيء أي بالحس الداخلي لتأثراته . ثم يتبيَّن أن أحاسيسه تتحول إلى حواس خارجية . وأن هذه المعرفة الأخيرة تكمل معرفة الذات لذاتها وهي ليس لها وجود سابق عليها بل هي تتولد في نفس اللحظة التي يوجد فيها وعى الإحساس ؛ فبسط الأحاسيس في الخارج قانون من قوانين الفكر .

معنى هذا : أن وعى الشيء لا يصح أن يعترف به على أنه كذلك وإنما هو وعى إنتاج تمثل الشيء . وهذا يتم بالحدس .

ويلاحظ أن وعى الفرد للشيء ولذاته بقدر ما يختلف وعيه للشيء عنه .

إن وعى الذات لذاتها هو مايسميه فيشته « بالأنا » ووعيها لذاتها كموضوع للمعرفة هو « اللاأنا » .

ولكن « الأنا » و « اللاأنا » متطابقتان أي بينهما هوية .

وكلما حددّت كل منهما الأخرى كلما ازداد وعى الذات لذاتها وللعالم .

إن الذات الإنسانية أو « الأنا » غنية بالمعرفة . وهذا الاحتكاك بين شطريها يجعلها تتحقق بثرائها القابع فيها .

فكل موجود إذاً ليس له وجود في ذاته ، أي أن وجوده

فى الأذهان لا فى الاعيان — وهكذا يتحرر الفرد من ضغط العالم الخارجى ، لأن هذا الأخير من نتاجه ويطمئن إلى أنه موجود حرٌّ له إرادته .

ولكن . . . هنا تفزع نفس « فيشته » من جديد ؛ إذ كيف ستثبت حريته التى حصل عليها . إذا لم يكن هناك عالم خارجى يظهر فيه أثر فعله الإرادى الدال على حريته ؟ ؟

المعرفة

إن القلق والتخاذل ينبشان قلبي وإنى لألعن طلوع الشمس الذى يذكرنى بحياة شككت فى حقيقتها وفى معناها ، إن الأحلام المزعجة تلاحقنى ليلا ، لقد كنت قلقا ، أبحث عن قبس من النور يخرجنى من متاهة الشك ، ولكن حدث أن انغمست أكثر وأكثر فى هذه المتاهة .

وفجأة حدث فى منتصف الليل أن ظهرت لى رؤيا مدهشة وعجيبة . فقد هيىء لى أن هناك من ينادينى قائلا :

«أيها الإنسان المسكين إنك ترتكب حماقة فوق حماقة ، وتظن بذلك أنك ذكى ، إنك ترتعد أمام مخاوف خلقتها بنفسك ، كن شجاعا ، وحاول أن تكون حكيما ؛ إننى لآتى إليك بكشف جديد ، فإن ما فى استطاعتى أن أعلمك إياه تعرفه منذ زمان بعيد وما عليك إلا أن تتذكره ، ولا أستطيع أن أضللك لأنك ستقبل كل ما سأذكره لك ، وإن ضللت فسيكون ذلك من جهتك فارجع إلى نفسك واستمع إلىّ وأجب عن أسئلتى . »

فاسترجعت شجاعتى إذ أن الروح تخاطب عقلى . ولن تستطيع أن تزج بمعرفة فى فكرى قسراً . فإن ما يجب أن أفكر فيه لابد أن أفكر فيه بذاتى ، فكل ما أريد أن أقتنع به

نفسى لابد أن أقع عليه بذاتى .

فصحت قائلا : « تكلمى أيتها الروح[1] العجيبة ، فمهما كنت ، سأنصت إليك ، اسألى وسأجيبك ؟

الروح : هل تعتقد فعلا أن هـذه الأشياء وتلك لها وجود خارج ذاتك ؟

الأنا : إنى أعتقد ذلك بدون شك .

الروح : ومن أين لك هذا الاعتقاد . ؟

الأنا : إننى أراها وأشعر بها عندما ألمسها ، وفى استطاعتى أن أسمع صوتها ، إنها تظهر لى وتنفذ إلىّ عن طريق حواسى .

الروح : آه ! قد تنتهى إلى نفى رؤية الأشياء والشعور بها عن طريق اللمس وسماع نقرتها ، سأتحدث الآن كما تتحدث أنت قائلا إنك تدرك الأشيا عن طريق النظر أو اللمس . . . الخ أأنت تدركها فقط عن طريق النظر واللمس والحواس الأخرى ، أم أن الأمر ليس كذلك ؟ هل يوجد بالنسبة لك شىء ما إلا إذا كان هذا الشىء تراه أو تلمسه أو ... الخ؟

الأنا : لا بالمرة .

---

(١) يترجم لفظ «esprit» فى بعض الأحيان بلفظ «عقل» غير أن فيشته يقصد « روح » لأنه استعمله فى بداية هذه الفقرة فى مقابل لفظ « raison » عقل «L'esprit en appele à ma raison» (ص ٨٩ من الترجمة الفرنسية) .

الروح : وبالتالى فلا يوجد بالنسبة لك أشياء مدركة إلا لأنك استقبلت تعينا جاءك عن طريق حاسة خارجية . فأنت لا تعلم بوجود هذه الأشياء إلا عن طريق المعرفة التى تأتى إليك من التعيين الذى حدده نظرك ولمسك . . . الخ إنك حينما تقول : « هناك أشياء موجودة خارج ذاتى » تعتمد على الحقيقة التالية : « إننى أرى،وأسمع،وألمس » .

الأنا : هذا ما أراه .

الروح : ومن أين لك أن تعرف أنك ترى وتسمع وتلمس ؟ .

الأنا : إننى لا أفهمك وسؤالك يبدو غريبا ! .

الروح : سأحاول أن أيسر لك فهمه . هل يحدث بالصدفة أنك ترى نظرك ، وتلمس لمسك ؟ أو بعبارة أخرى : هل لديك حس خاص فوق هذه الحواس ، وعن طريقه تدرك حواسك الخارجية وتعيناتها ؟ .

الأنا : لا بالمرة ، إننى أرى وألمس ، وما أرى وما ألمس فإنى أعرفه بصفة مباشرة وبسيطة ، إنى أعرفه لأنه موجود ، وأعرفه منذ أن يوجد ، دون أى واسطة ودون أن أمر بحس آخر . هذا بالضبط ما جعل سؤالك غريبا لأنه بدالى أنه يشكك فى أن هذا الوعى يحدث حدوثا مباشراً.

الروح : ليس هذا هو الغرض من هذا السؤال فالذى رميت إليه

منه ، هو إعطاءك فرصة تبين هذا ؛ لصفته المباشرة لمعرفتك بذاتك . فلديك إذاً وعى مباشر أنك ترى وتلمس ... الخ ؟ .

الأنا : نعم .

الروح : لقد ذكرت أنك ترى وتلمس فأنت إذاً بالنسبة لذاتك ذلك الذى يرى فى فعل الرؤية وذلك الذى يلمس فى فعل اللمس ، وعندما تعى أنك ترى فإنك تعى تعينا ، هو تغير لذاتك .

الأنا : بدون شك .

الروح : إنك تعى أنك ترى وأنك تلمس . . . الخ . وهكذا تدرك الشىء أليس فى استطاعتك أن تدركه على هذا النحو بدون هذا الوعى ؟ وأليس فى استطاعتك مثلا أن تتعرف على شىء ما بالنظر أو السمع دون أن تعلم أنك تراه أو تسمعه ؟ .

الأنا : لا بالمرة .

الروح : إذاً فالوعى المباشر لذاتك ولتعيناتك ، شرط ضرورى لأى وعى آخر . ولا يمكن أن تعرف شيئا إلا إذا عرفت أنك تعرفه ، وفى هذه المعرفة الثانية لا يوجد إلا ما تعرفه فى المعرفة الأولى .

الأنا : هذا ما أفكر فيه فعلا .

الروح : إنك إذاً لا تعلم وجود الأشياء إلا لأنك تراها وتلمسها ... الخ ؛ وأنت تعلم أنك تراها وأنك تلمسها فقط لأنك تعرف أنك تعرفها معرفة مباشرة وما لا تدركه بطريقة مباشرة لا تدركه بالمرة .

الأنا : إنى أعترف بذلك .

الروح : فالذى يحدث فى جميع الإدراكات ليس إلا إدراكا لذاتك . ولحالتك التى أنت عليها وما ليس فى هذا الإدراك ليس بمدرك بالمرة .

الأنا : إنك تعيدين على سمعى ما سبق أن اعترفت به لك .

الروح : ولن أمل من أن أعيده على سمعك فى صور متعددة . طالما أننى أخشى ألا تكون قد فهمت ما أرمى إليه ، ونقشته فى ذهنك بطريقة لا تقبل الشك، وهل فى إمكانك أن تقول : إننى أعى الأشياء الخارجية ؟

الأنا : لا بالمرة ، هذا لو كنا نريد أن نواجه الأمور مواجهة دقيقة ؛ لأن النظر واللمس اللذين عن طريقهما أتعرف على الأشياء ليسا الوعى نفسه ؛ بل فقط ما أعيه فى البداية ، وبصفة مباشرة ؛ وإن أردت منى دقة أكثر فيمكننى أن أقول : إننى أعى فقط أننى أرى وألمس الأشياء .

الروح : حسنا ، لا تنس أبداً ما تتبينه بوضوح فى هذه الآونة .
وهو أنك لا تعى فى كل إدراك إلا ذاتك .
ولكننى سأسترسل فى الحديث بلغتك لأنها اللغة المعتادة .
لقد قلت لى : إنك ترى وتلمس وتسمع الأشياء . فكيف
أو عن طريق أى الخواص ترى هذه الأشياء أو تلمسها ؟

الأنا : إننى أرى هذا الشىء أحمر ، وذاك أزرق وإن لمست
الأشياء فسأشعر بأن أحدها أملس ، والثانى خشن ،
وهذا بارد وذاك ساخن . . . الخ .

الروح : إنك تعلم إذاً ما هو الأحمر ، وما هو الأزرق ، وما
هو الشىء الأملس ، وما هو الخشن ، وما هو البارد ، وما
هو الحار ؟

الأنا : بدون شك .

الروح : هل لك أن تصف لى ذلك ؟

الأنا : هذا أمر لا يمكن وصفه ـ ولكن ، هاك مثلا : وجه
عينيك نحو هذا الشىء . فما ستشعر به عن طريق النظر ،
أسميه : حمرة ، ومر بيديك على الشىء الآخر فما ستشعر به
عند اللمس أسميه : الشىء الأملس وبهذه الطريقة اكتسبت
هذه المعرفة ، ولا توجد أية طريقة أخرى لكسبها .

الروح : ولكن ألا يمكنك عن طريق بعض الخواص التى سبق

لك أن عرفتها بالحس المباشر أن تنتهى بالفكر إلى خواص أخرى مخالفة لتلك ؛ فمثلا : لنفرض أن هناك رجلا وقع نظره على شىء أحمر أو أخضر أو أصفر ، ولم ير أبداً الزرقة وأنه سبق له أن تذوق الطعم اللاذع والحلو والمالح ولم يسبق له أن تذوق المر ، أليس فى استطاعته بواسطة التفكير المجرد والمقارنة أن يصل إلى معرفة ما هو مر أو ما هو أزرق دون أن يتذوق أو يرى شيئا من هذا القبيل ؟

الأنا : لا بالمرة ، فما يخص الحس لا يمكن إلا أن يحس ، ولا يمكن أن يعقل ؛ فالشىء الذى يحس لا يشتق من غيره وإنما يعرف معرفة مباشرة .

الروح : هذا غريب ، إنك تتغنى بمعرفة ليس فى استطاعتك أن تشرح لى كيف اكتسبتها — فكر معى ، إنك تدعى أنك ترى الشىء وتلمسه ، وتسمع نقيره . فلا بد والأمر كذلك أنك قادر على التمييز بين الرؤية واللمس وبين هذين الإحساسين وبين السمع .

الأنا : بدون شك .

الروح : إنك تدعى بالإضافة إلى ذلك أنك ترى هذا الشىء أحمر وذاك أزرق ، وأن هذا أملس وذاك خشن ، فلا بد

والأمر كذلك: أنك تميز بين الأحمر والأزرق والأملس والخشن مثلا .

الأنا : بدون شك .

الروح : ولكن هذا التمييز ، لم يتحقق لك عن طريق التفكير والمقارنة بين هذه الإحساسات كما أكدت ذلك لى الآن ، وربما بمقارنة الأشياء الخارجية ، مقارنة لونها ومقارنة سطحها الخشن والأملس قد عرفت ما يجب أن تشعر به فى ذاتك كأحمر أو أزرق أو أملس أو خشن .

الأنا : هذا مستحيل ؛ لأن إدراك الأشياء يبدأ من إدراك حالتى الذاتية ؛ فالإدراك الأول مشروط بالثانى ؛ والعكس غير صحيح . فأنا لا أتبين الفروق بين الأشياء إلا لأننى أتبين الفروق بين أحوالى الخاصة الحادثة فىّ . فإذا كان هناك وجه اضطرار إلى وصف الإحساسات بصفات يصطلح عليها مثل : أحمر أو أزرق أو أملس أو خشن ، فهذا أمر سهل التعلم ، أما الذى لا يمكن أن أتعلمه أبداً فهو كون هذه الإحساسات متمايزة ، وكيفية تمايزها . أما كونها متمايزة فهذا أمر أعرفه ببساطة لأنى أشعر بذاتى ، أشعر بها ، أشعر أنى فى كل إحساس أكون مغايرا لما أنا عليه فى إحساس آخر . أما كيف تتمايز هذه

الإحساسات فليس فى استطاعتى أن أصف ذلك لكنى أعلم ، بقدر علمى للتمايز الذى يحدث فى «الأنا» بشعورى بإحساس مغاير للآخر . فالشعور بهذا التمايز ليس مكتسبا أو مشتقا من معرفة أخرى ، ولكنه شعور يعرف معرفة مباشرة .

الروح : يعرف معرفة مباشرة مستقلة عن كل معرفة للأشياء ؟ .

الأنا : بل يجب أن يعرف بصفة مستقلة عن كل معرفة للأشياء ، لأنه يقوم على هذا التمايز .

الروح : هذا التمايز أعطى لك بصفة مباشرة عن طريق شعورك الخاص ؟ .

الأنا : بالضبط .

الروح : ولكن كان يجب عليك أن تقتنع بأن تقول : إنى أشعر أنى تأثرت بصفة معينة أسميها أحمر أو أزرق أو أملس أو خشنا ، وأن هذه الإحساسات فيك وليست فى شىء منفصل عنك كلية ويوجد خارج ذاتك وألا ترد لهذا الشىء كخواص ، ماهو تغير من تغيراتك ، أو مثلا : قل لى : عندما يهيأ لك أنك ترى شيئاً أحمر ، وتشعر به أنه أملس ، هل تدرك شيئا أكثر من أنك قد تأثرت بهذه الطريقة [الحمرة مثلا] أو تلك .

الأنا : لقد فهمت بوضوح بناء على ما تقدم أنني لا أدرك شيئا أكثر بما ذكرت ، وأنه نقل ما هو فيّ إلى شيء خارج عني . هذا النقل الذى لا أستطيع ، مع كلّ أن أمنع نفسي منه يبدو لى الآن غاية فى الغرابة .

إننى أشعر به فى نفسى وليس فى الشيء لأننى نفسى ولست الشيء ، فنفسى فقط وحالتى التى أشعر بها وليست حالة الشيء . فإذا كان هناك وعى للشيء فإن هذا الوعى ليس بحس ولا إدراك ، وهذا أمر ثابت .

الروح : إنك تسير سريعا فى استدلالك ؛ فلندرس المسألة من جميع نواحيها لأضمن أنك لن ترجع يوما فيما تكون قد قبلته بكل حرية .

هل يوجد فى الشيء كما تفكر فيه عادة شيء آخر غير لونه الأحمر ، وسطحه الأملس ؟ باختصار هل فيه شيء خارج عن المميزات التى يقدمها لك إحساسك المباشر ؟

الأنا : أظن ذلك .

فبالإضافة إلى هذه الخواص يوجد أيضا الشيء الذى يملك هذه الخواص أى الذى يحملها .

الروح : وهذا الحامل للخواص ، عن أى طريق يمكنك أن تدركه؟ هل تراه أو هل تلمسه ؟

هل تسمع نقيره . . . الخ ؛ أم الأمر أنه يوجد بالنسبة له حس خاص آخر ؟

الأنا : لا إنى أفكر فيه وأراه وألمسه .

الروح : حقا ؟ فلنر ذلك عن كثب ، هل لديك وعى بحاسة النظر لديك ، على العموم ؛ أم أن الأمر مجرد وعى لهذه الرؤية أو تلك كل منهما على حدة ؟

الأنا : إن لدى فى كل مرة إحساساً متعينا .

الروح : ماذا كان هذا الإحساس المتعين ، فيما يتعلق بهذا الشيء ؟

الأنا : إنه الإحساس باللون الأحمر .

الروح : وهذا اللون الأحمر شيء ثابت ، إحساس بسيط ، حالة متعينة لك من حالاتك ؟

الأنا : إن هذا ما فهمته .

الروح : يجب بالتالى أن ترى اللون الأحمر كما لو كان شيئا بسيطا ، بصفة مطلقة ، كالنقطة الرياضية . ومن المحتمل ألا تراه فى صورة أخرى غير هذه . فى ذاتك على الأقل من حيث تأثرك . فهل هذا — اللون — بكل تأكيد — عبارة : عن حالة متعينة بسيطة لا تحتوى على أى تركيب بحيث يجب أن يتصورها الذهن كنقطة رياضية ، أم أنك ترى رأيا آخر . ؟

الأنا : إنى مضطر إلى أن أوافقك على ذلك .

الروح : والآن ، هذا اللون الأحمر البسيط ، تبسطه على مساحة واسعة لا تراها ؛ إذ أنك لا ترى إلا اللون الأحمر ، ولا شيء أكثر من ذلك . فكيف تستطيع أن تقف على هذا السطح ؟

الأنا : هذا غريب حقا ، ولكن يهيأ لى أننى وقفت على التفسير فأنا متفق معك . أننى لا أرى السطح . ولكننى أدركه باللمس عندما أمر عليه بيدى . والإحساس الذى حدث فىّ عن طريق النظر يبقى دائمـــاً بصفة مستمرة هو هو أثناء اللمس ؛ ولذلك أبسط اللون الأحمر على كل السطح الذى ألمسه فى الوقت الذى أرى فيه دائماً اللون الأحمر .

الروح : كان من الممكن أن يكون : الأمر كذلك لو لم تكن تلمس السطح فقط ؛ ولكن فلنر إذا ما كان ذلك ممكناً. أنك لا تلمس أبداً — بصفة عامة — أنك تلمس ما تلمس ، وهكذا تعيه .

الأنا : ليس هناك إحساس على العموم فالإحساس متعين . فالإنسان لا يرى أبداً رؤية على العموم ، ولا يلمس لمسا على العموم ، ولا يسمع على العموم ؛ إنه يرى دائماً أنه

يرى ويلمس ويسمع شيئاً معيناً . كاللون الأحمر أو الأخضر أو الأصفر أو ما هو بارد ، أو ما هو ساخن أو ما هو أملس ، أو ما هو خشن ، أو يسمع صوت القيثارة أو صوت إنسان . . . الخ . ولنعتبر ذلك أمراً متفقاً عليه فيما بيننا .

الروح : بكل تأكيد ، ولكن عندما تدعى أنك تلمس السطح فأنت تتبين بصفة مباشرة أنه سطح أملس أو خشن .

الأنا : هذا حق .

الروح : هذا الأملس ، وهذا الخشن . هو فى النهاية كاللون الأحمر شيء بسيط ، ونقطة فيك تدركها . ويحق لى أن أسألك : لماذا تبسط على سطح ما هو نقطة بسيطة ، بالنسبة للمسك ؟ كما حق لى أن أسألك : لماذا فعلت ذلك بالنسبة لما كان مجرد نقطة بالنسبة لنظرك . . ؟

الأنا : ولكن من الجائز ألا يكون السطح الأملس — أملس بصفة متماثلة — بالنسبة لجميع أجزائه . فيكون أملس بدرجات متفاوتة من جزء إلى آخر . وأنه تنقصنى المهارة لكى أميز بين هـــذه الدرجات المتفاوتة ، وتعوزنى الألفاظ للتعبير عنها والاحتفاظ بها . إننى أميز ، مع كل ، شيئاً دون أن أعيه ، وهو أننى أضع هذه الفروق جنباً إلى جنب وبهذه الطريقة أحصل على السطح .

الروح : هل فى إمكانك ، فى نفس اللحظة غير القابلة للتقسيم أن تكون لديك إحساسات من طبيعة مضادة ، وأن تتأثر بصفة تتعارض مع الأثر الأول ؟

الأنا : لا بالمرة .

الروح : فهذه الدرجات المتفاوتة التى تتبينها فى الشىء الأملس ، والتى تريد أن تثبتها لكى تفسر ما لا تستطيع تفسيره ، ما هى ، فى الغالب ، إلا إحساسات متضادة تتوالى الواحدة بعد الأخرى فيك .

الأنا : لا يمكننى أن أنكر ذلك ،

الروح : كان يجب عليك إذاً — كما فعلت ذلك فى الواقع فى ظروف أخرى — أن تضع هذه الإحساسات كما تشعر بها فى الواقع ، وتعتبرها كتغيرات متتالية لنفس النقطة الرياضية ،وألا تعتبرها بالمرة كتغيرات متجاورة لخواص تقع فى نفس الوقت بالنسبة لنقط متعددة فى سطح ما .

الأنا : إننى أفهم ذلك وأجد أن الفرض الذى افترضته لا يفسر شيئا . ثم إن يدى التى ألمس بها الشىء وأحتويه فيها هى نفسها سطح ؛ ولذلك فأنا أدرك الشىء كسطح ، وكسطح أكبر من يدى ، طالما أنه فى استطاعتى أن ألمسه لمسات متتالية الواحدة بجوار الأخرى .

الروح : إن يدك سطح ؟ كيف تعرف ذلك إذاً ؟ كيف تصل إلى أن تعى يدك ؟ هل هناك طريقة أخرى غيرها بين الطريقتين الآتيتين : إما أنها آلة بواسطتها تتمثل شيئا غيرها، وإما أنها شيء تتمثله عن طريق جزء آخر من جسمك ؟

الأنا : لا، لا توجد طرق أخرى، إننى أشعر بواسطة يدى بشيء متعين، وأشعر بها بجزء آخر من أجزاء جسمى. ليس لدى الشعور المطلق المباشر ليدى على العموم، ولا بنظرى ولا بحاسة لمس على العموم.

الروح : فلنتوقف الآن عند فرض أن يدك آلة ؛ لأن هذا الفرض سيقرر الأمر بالنسبة للفرض الآخر الذى ذكرناه. ففى إدراكك المباشر الذى يحدث فيك ليدك، لا يوجد إلا ما يتصل بما نسميه حاسة اللمس على العموم. وهو ما يمثلك أنت، وبالذات هنا ما يمثل يدك، كاللامس فى فعل اللمس، والشام فى فعل الشم. وفى هذه الظروف إما أن لديك شعوراً واحدا فقط. وعندئذ لا أرى لماذا تبسط هذا الإحساس البسيط على سطح حاس بدلا من أن تكتفى بنقطة واحدة ملموسة فقط ؟ وإما أن لديك : إحساساً متعددا وعندئذ تكون إحساساتك متتالية. وفى هذه المرة أيضا لا أفهم لماذا لا تجعل هذه الأحاسيس تتوالى

فى نفس النقطة الواحدة ؟ — فكون يدك تبدو لك وكأنها سطح : أمر غير قابل للتفسير ، تماما كتمثلك لسطح ما خارج ذاتك ، لا تلجأ إذاً إلى الواقعة الأولى لتفسير الثانية قبل أن تشرح هذه الواقعة ، فالفرض الثانى الذى تكون فيه يدك — أو أى عضو من جسمك تختاره أنت — موضوعا لإحساس — : من اليسير أن تستدل عليه من الفرض الأول . إنك تشعر بهذا العضو عن طريق عضو آخر يكون فى هذه الحالة هو الحاس . وسأذكر فيما يتعلق بهذا الفرض الأخير جميع ماذكرت منذ لحظة بالنسبة ليدى ، ولن تستطيع أن تجيب على ما سأثيره من أسئلة ، تماماً كما فعلت بالنسبة للأسئلة التى أثرتها من قبل .

والأمر كذلك بالنسبة لسطح عينيك ، ولأى سطح آخر من جسمك . ومن الجائز أن يكون الوعى الذى يحصل فيك لامتدادك ، كجسم مادى أصلا وشرط الوعى الامتداد خارج « الأنا » . ولكن عليك أن تفسر أولا امتداد جسمك هذا .

الأنا : هذا يكفى . إننى أفهم بكل وضوح أننى لا أدرك عن طريق النظر واللمس أو أى حس آخر الامتداد الذى فى خواص الأجسام . وأفهم أن الأمر عندى على نحو يجعلنى أبسط باستمرار فى الخارج ماهو فى الحقيقة نقطة من نقط الإحساس وأن أضع هذه الإحساسات متجاورة

الواحدة بجانب الأخرى ، بينما كان على أن أضعها الواحدة تلو الأخرى ، طالما أن مجرد الإحساس لايحتوى على تجاور ، ولكن على توال وإنى لأكتشف أننى أفعل ما يفعله رجل الهندسة عندما أبنى هذه الأشكال وأكوّنها ؛ إذ أننى أحول النقطة إلى خط والخط إلى سطح . وإنى لأتساءل كيف أفعل ذلك ؟ .

الروح : إنك تفعل أكثر من ذلك ، وتفعل أشياء مدهشة جدا . فهذا السطح الذى تفترض وجوده فى الأجسام ، ليس فى إمكانك فى الحقيقة أن تراه أو تلمسه أو تحس به عن طريق أى حس ؛ ولكن فى إمكاننا أن نقول : إنك ترى فيه اللون الأحمر وإنك تلمس فيه ما هو أملس ، ولكنك تعطى الاتصال لهذا السطح وتبسطه حتى يصير جسما رياضيا . ألم تعترف الآن أنك جعلت من الخط سطحا ؟ وأنت تفرض بالمثل أن هناك وراء هذا السطح ، شيئا داخلياً غير مرئى . ولكن قل لى : هل فى استطاعتك أن تدرك وراء هذا السطح شيئا بالنظر أو باللمس أو بأى حس آخر ؟

الأنا : لا بالمرة ؛ فإنه لا يمكننى أن أقع على الامتداد الذى وراء هذا السطح بالنظر أو اللمس وهو لا يدرك بأى حاسة من الحواس .

الروح : ومع كل فأنت تعترف بوجود هذا الشيء الداخلي (غير المرئى) والذى لاتدركه بصفة قاطعة .

الأنا : إنى أعترف بذلك . وإن دهشتى لتزداد لهذا الأمر .

الروح : ولكن ماذا تظن وراء السطح ؟ .

الأنا : يا إلهى ! إنه شيء شبيه بالسطح ، شيء قابل للإدراك بأى طريقة .

الروح : يجب أن نعرف ذلك بدقة . هل فى إمكانك أن تقسم الكتلة التى تكوّن الجسم فى رأيك ؟ .

الأنا : فى إمكانى هذا، ولكن ليس عن طريق الآلات بالطبع ، ولكن بالفكر ؛ فنى إمكانى بالفكر أن أقسمها قسمة لا متناهية ؛ فليس هناك جزء مهما صغر لا يمكن أن يفرض أنه قابل للقسمة .

الروح : هل تصل فى هذه القسمة إلى جزء تحكم عليه أنه لا يمكن أن يدرك فى ذاته أو أن يرى أو أن يلمس . . . الخ ؟ وأقول « فى ذاته » : ولو أنه فى الحقيقة قد أصبح لا يمكن أن يدرك عن طريق أعضاء الحس .

الأنا : لا بالمرة .

الروح : أن يكون قابلا للرؤية واللمس على العموم أو على عكس ذلك بخاصية متعينة ، أى أن يكون ذا لون وأن يكون أملس وذا خشونة ... الخ .

الأنا : بهذه الطريقة الأخيرة لا يوجد أى شىء قابل لأن يكون مرئيا أو ملموسا على العموم ؛ لأنه لا توجد رؤية أو لمس على العموم .

الروح : إنك إذاً تبسط الإحساس ، أريد أن أقول : إحساسك أنت ـ إحساسك الذى عرفته ـ مثل رؤية اللون ، ولمس الأملس أو الخشن . . إلخ . تبسط ذلك فى كتلة وهذه الكتلة ماهى فى الحقيقة إلا ما هو محسوس فى ذاته . أم أن الأمر غير ذلك فى رأيك ؟

الأنا : لا بالمرة . فما ذكرته يشتق مما فهمته وما وافقت عليه منذ هنيهة .

الروح : ومع كل ، فأنت لا تدرك فى الحقيقة شيئا وراء هذا السطح ، ولم تدرك فيه شيئا أبداً فيما مضى .

الأنا : ولكننى إذا اخترقت هذا السطح فسأدرك شيئا .

الروح : إنك تعرفه إذاً مقدما . وهذه القسمة اللامتناهية التى ادعيت بصددها أنك لا تستطيع أن تصل فيها إلى شىء غير قابل للادراك فى ذاته . هذه القسمة لم تقم بها أبداً ، وليس فى استطاعتك أن تقوم بها .

الأنا : إننى لا أستطيع أن أقوم بها فعلاً .

الروح : فأنت تضيف إذاً إلى إحساس ـ حصل فيك بالفعل ـ

إحساسا آخر لم يحصل فيك .

الأنا : إنني لا أدرك إلا ما أضعه فى سطح ؛ ولا أدرك شيئاً وراء السطح ولكنى أفرض أن هناك شيئا يمكن أن يدرك وراء السطح . نعم ، إنى مضطر أن أوافقك على ماذكرت .

الروح : والإحساس الحقيقى لا يتفق ولو جزئيا . مع ما ذكرت عنه مقدما .

الأنا : لو اخترقت سطح الجسم سأجد وراء هذا السطح بالفعل شيئا يمكن إدراكه كما ذكرت من قبل — وإننى لمضطر أن أوافقك أيضا فيما يتعلق بهذه النقطة .

الروح : إنك تعلن إذاً عن وجود شيء وراء الحس . ولا يمكن أن نحصل عليه فى أى إحساس بالفعل .

الأنا : إننى أعلن أنه عندما نقوم بتقسيم الجسم الطبيعى قسمة لا متناهية فإننى لن أصل أبداً إلى جزء لا يمكن أن يدرك فى ذاته طالما أننى قبلت أن القسمة اللامتناهية لا يمكن تحقيقها بالفعل . نعم إننى مضطر إلى أن أوافقك أيضا فيما يتعلق بهذه النقطة .

الروح : لا يبقى إذاً فى الشيء إلا ماهو قابل لأن يدرك، أى خواص هذا الشيء . وأنت تبسط هذا الذى يدرك الآن فى فضاء

متصل قابل للقسمة اللامتناهية . ويكون الحامل الحقيقى لخواص الشيء الفضاء الذى يشغله الجسم .

الأنا : لا يمكننى أن أكتفى بهذا . فإننى أعتقد فى نفسى أنه بالإضافة إلى هذه الخواص القابلة للادراك وفى هذا الفضاء ، يجب أن أفكر أن فى الشيء شيئا آخر غير ذلك ، هذا الشيء الزائد لا يمكننى مع كل ، أن أثبته لك. ولذلك فإننى مضطر إلى أن أعتبر معك أنه ـ إلى الآن ـ لا يوجد حامل آخر لخواص الشيء غير الفضاء الذى يشغله الجسم .

الروح : استمر فى الاعتراف بما تفهمه الآن ؛ فالظلمات ستنقشع بعد قليل رويداً رويداً . والمجهول سيصبح معلوما ، ولكن الفضاء فى ذاته لا يمكن أن يدرك ، ولا تعرف كيف تصل إليه أو كيف تنتهى إلى بسط خاصية من الخواص المدركة فيه .

الأنا : إن الأمر لكذلك .

الروح : إنك تفهم أيضا قليلا كيف تصل على العموم إلى فرض شيء يدرك خارج ذاتك . إن ماتدركه فى الحقيقة ماهو إلا إحساسك الحاصل فيك وليس خاصية من خواص الشيء ، والذى يحدث أن هناك تأثر يحصل فيك ؟

الأنا : إن الأمر لكذلك . إننى أفهم بوضوح أن ما أدركه

ماهو إلا ذاتى . أو الأنا ، أى الحالات التى تخصنى ، ولاتخص الشيء ، والشيء لاأدركه لا بالنظر ولا باللمس ، ولا بالسمع ، إذ أن النظر واللمس . . . الخ يتوقف كل منها عن القيام بوظيفته متى ثبت لنا وجود الشيء الخارجى ولكن لدى شعوراً غامضاً بشيء ما ؛ فإدراكاتى من حيث إنها تأثرات حاصلة فى شخصى ، ليس لها امتداد ؛ وهى ليست مركبة ، وبعضها لا يتجاور فى الفضاء . ولكن يتوالى فى الزمن ، ومع كل فإننى أبسط هذه الإدراكات فى الفضاء ربما يحدث عن طريق هذا البسط ، وبالاتصال الوثيق المباشر به أن يتحول بالنسبة لى ماهو إحساس فىّ إلى شيء قابل للإدراك . منه يبدأ وعى للشيء .

الروح : هذا الشعور الغامض قد يتضح ويصبح يقينا . ولكن على فرض أننا استطعنا أن نحول هذا الشعور فى التو واللحظة إلى يقين . فلن ننتهى إلى معرفة كاملة دقيقة ؛ لأنه سيبقى أمامنا دائما أن نجيب على هذا السؤال الذى ذكرناه آنفا . وهو : كيف تصل إلى بسط إحساس فى الفضاء ؟ فلنعبر عن هذا السؤال ؛ ولدى من الأسباب مايبرر مسلكى هذا . فلنعبر عنه فى صيغة العموم : كيف تستطيع أن تصل إلى تحقيق الخروج من ذاتك بوعيك ، الذى ماهو إلا وعى مباشر لذاتك ، وكيف تستطيع أن تضيف إلى

الإحساس الذى تدركه وجود شىء مدرك وقابل للإدراك ؛ أو أنت لا تدركه ؟

الأنا : عندما أقول : إن شيئا حلو المذاق ، أو مره ، له رائحة ذكية أو كريهة ، أملس أو خشن ، بارد أو ساخن ؛ فهذا يعنى مايثيره فىّ مذاق معين أو رائحة معينة أو إحساس معين من هذه الأحاسيس . والأمر كذلك بالنسبة للأصوات فهناك دائما صلة بين الأشياء وبينى ، ولا يرد على ذهنى فكرة أن الطعم الحلو أو المر ، والرائحة الذكية أو الكريهة ... الخ توجد فى الشىء ؛ فهذا كله يوجد فىّ . وما هو فى رأيى إلا إحساس اثير فىّ عن طريق الشىء . ومن الجائز فى الحقيقة أن الأمر مخالف لذلك بالنسبة لإحساسات الرؤية أو الألوان التى ليست إحساسا خالصا ، ولكنها شىء بين بين ؛ ولكن إذا ما أمعنا فيها النظر فاللون الأحمر . . الخ يعنى أيضا مايثير فىّ إحساسا فطريا معينا . وهذا يعاوننى على فهم أننى أستطيع التوصل إلى شىء خارج الأنا . إننى أتأثر . وهذا كل ما أعرفه ، وهذا التأثر يجب أن يكون له سبب . وهذا السبب ليس فىّ ، ولكنه خارج عنى : هذه هى النتيجة التى أنتهى إليها فى عجلة دون أن أتبينها بوضوح ! وهذا السبب هو الشىء ، وهذا السبب يجب أن يكون بحيث أستطيع أن

أستدل منه على تفسير عن هذا التأثر المعين . والطريقة التي أتأثر بها هي ما أسميه: الطعم الحلو ، ويجب بالتالي : أن يكون الشيء من طبيعة تثير فيّ طعما حلوا . وبعبارة أخرى مختصرة : يجب أن يكون هذا الشيء حلو المذاق. وهكذا أحصل على تعين الشيء .

الروح : من الجائز أن يكون فيما تقوله شيء من الحقيقة ، علما بأن كل ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع قد لا يمثل الحقيقة وستقع بدون شك ـ فيما بعد ـ على الأمر اليقين . ولكن بما أنك في حالات أخرى لا تتردد ، ويرجع عدم ترددك إلى اعتمادك على مبدأ عقلي ، فسأسمي مبدأ عقليا توكيدك الذي عن طريقه أعلنت أن أمرا ما ـ وهذا الأمر في حالتنا الراهنة ـ هو تأثرك ، يجب أن يكون له مبدأ عقلي وبما أنك تتصور أمرا ما فمن الأهمية بمكان أن نكوّن لأنفسنا فكرة صحيحة عن هذا التصور . وتتبين بالضبط ما تفعله عندما تلجأ إليه . ولنفرض — لكي نشرع في ذلك — أن تفسيرك صحيح بالفعل وأنك تصل إلى نتيجتك بالانتقال من الشيء المكوّن إلى ما يكوّنه فسننتهي بكل بساطة إلى معنى الشيء . فما أساس إدراكك هذا ؟ .

الأنا : إنني تأثرت بطريقة معينة .

الروح : ولكن ألم يكن لديك على الأقل وعى بإدراك شىء أثّر فيك؟.

الأنا : لا بالمرة . فقد اعترفت لك بذلك من قبل .

الروح : إنك تضيف إذاً بحكم المبدإ العقلى معرفة لا تملكها إلى معرفة تملكها .

الأنا : إنك تعبر تعبيرا غريبا .

الروح : قد أنجح فى أن أزيل هذه الغرابة . وعلى العموم خذ تعبيراتى كما يحلو لك فهذه التعبيرات لا ترمى إلا إلى أن توجد فى ذهنك الفكرة التى أوجدتها أنا فى نفسى . إنها لا ترمى إلى فرض طريقة التعبير ؛ فمجرد أن تقع على الفكرة بقوة ووضوح . عبر عنها كما يحلو لك ، وبطرق التعبير المختلفة التى تروق لك وتأكد أنك ستعطيها التعبير الملائم السليم — كيف وعن طريق أى شىء تعرف أنك متأثر ؟ .

الأنا : يصعب على أن أحد تعبيرات أستعين بها فى إجابتى : لأن وعي ، من حيث أنه ذاتى ، ومن حيث أنه تعين للأنا فى حدود كونى كائنا عاقلا على العموم ، يقع مباشرة على هذا التأثر ، كما لو كان يقع على شىء يعيه أصلا ، ويتحد به بطريقة لا تقبل الفصم . والحقيقة أنه لا يحدث

فى الوعى ، بصفة عامة ، إلا إذا وصل إلىّ هذا التأثير ، ومعرفتى لهذا التأثير مماثلة لمعرفتى للأنا .

الروح : إن لديك بصفة ما عضواً هو الوعى ذاته ، الذى بواسطته تقع على تأثر .

الأنا : نعم .

الروح : ولكن ليس لديك عضو تقع به على الشىء .

الأنا : منذ أن أقنعتنى بأنى لا أرى ولا ألمس الشىء ، وأننى لا أدركه أيضا عن طريق حس خارجى ؛ فإننى أرى نفسى مضطراً إلى الاعتراف بأنه ليس لدى مثل هذا العضو .

الروح : فكر جيداً . فمن الجائز أن تلام على موافقتك لى على هذا الأمر ، ما هو إذاً حسك الخارجى العام ، وكيف تستطيع أن تصفه بخارجى ، بما أنه لا يرجع إلى الأشياء الخارجية ، وليس العضو المخصص لمعرفتها ؟

الأنا : إنى أريد الحقيقة ، ولا أهتم بالمرة بما قد يوجه إلىّ من لوم . إننى أفرق تفرقة حقيقية بين الأخضر والحلو ، والأحمر والأملس ، والمر والرائحة الزكية ، والخشن وصوت القيثارة ، والرائحة الكريهة ، ورنين البوق ؛ غير أننى فى بعض الأحيان أعتبر بعض هذه الأحاسيس

متماثلة من حيث أنها أحاسيس وهذا التماثل أدركه كما أدرك الرؤية والذوق واللمس . . . إلخ . والرؤية والذوق واللمس . . إلخ . ليست بأحاسيس حقيقية فى ذاتها لأننى لا أرى ولا أتذوق على العموم . كما لاحظت أنت ذلك منذ قليل . ولكن حاسة النظر فىّ تدرك دائما الأحمر أو الأخضر . . . الخ وحاسة الذوق تدرك المر أو الحلو . . . الخ . فالنظر والذوق . . الخ ما هى إلا تعينات عليا لأحاسيس حقيقية ، إنها أجناس أدخلت فيها الأحاسيس الأخيرة ، وذلك يتم لا عن طريق الاختيار، ولكن بتوجيه الإحساس المباشر نفسه . فالمسألة إذاً أننى لا أعتبر هذه الحواس حواس خارجية ولكن تعينات خاصة بالشىء ؛ أى بالحس الداخلى لتأثراتى ، ولكن هذه الأحاسيس تتحول بالنسبة لى إلى حواس خارجية ، أو بصفة أدق : كيف أنتهى إلى اعتبارها كذلك وأطلق عليها هذه التسمية ؟ هذا هو السؤال . إننى لا أتراجع عما اعترفت به منذ قليل ، وهو أنه لا يوجد فىّ عضو أقع به على الشىء .

الروح : إنك تتكلم عن الأشياء كأنك تعرفها بالفعل أو كأن لديك العضو الذى تتعرف به عليها ؟ .

الأنا : نعم .

الروح : وأنت تفعل ذلك حسب الفرض الذى افترضته منذ قليل
أى بفضل ما لديك من معرفة حقيقية ، يتم اكتسابها عن
طريق عضو لديك ، وحبا فى هذه المعرفة .

الأنا : إن الأمر لكذلك .

الروح : إن معرفتك الحقيقية أو معرفة تأثراتك هى إلى حد ما
بالنسبة لك معرفة غير تامة ، وهى بحسب ما ذكرته الآن
تحتاج إلى أن تتمها بمعرفة أخرى . هذه المعرفة الأخرى
تتصورها وتصفها لنفسك لا كمعرفة حدثت فيك من قبل ؛
لأنها لم تحدث فيك أبداً ، ولكن كمعرفة عليك أن تحصل عليها
بتلك التى فيك أو كنت تحصل عليها ، لو كان لديك عضو
لتحصيلها . إنك تبدو ، وكأنك تقول : إننى لا أعرف
فى الحقيقة الأشياء . ولكن يجب أن يكون هناك أشياء ؟
آه لو استطعت فقط أن أعثر عليها ، فستوجد . إنك تتخيل
بالفكر عضواً آخر ليس فى الحقيقة ملكا لك . إنك
تتجه به إلى الأشياء وعن طريقه تقع عليها . ولكن كل
ذلك ليس له وجود إلا فى فكرك ، وإن أردنا الدقة ،
فليس لديك إذن وعى الأشياء ؛ ولكن فقط : وعى
تكتسبه بفضل المبدأ العقلى . وذلك بالخروج من
وعيك الحقيقى ، هو وعى وعى الأشياء ، الذى يجب أن
يكون ؛ فهو ضرورى فى ذاته ، ولو أنه غير منفصل عنك.

والآن يجب أن تفهم أنه بحسب الفرض الذى افترضته ، تضيف إلى معرفة حاصلة فيك : معرفة أخرى غير حاصلة فيك .

الأنا : إنى مضطر إلى الاعتراف بذلك .

الروح : هذه المعرفة الثانية ، التى اكتسبت بعد معرفة أخرى ، فلنسمها منذ الآن فصاعداً : « معرفة مشروطة أو تابعة » ولنسمى المعرفة الأولى « بالمعرفة المباشرة ، أو اللامشروطة » ، وقد سمت إحدى المدارس هذا الذى عرضناه ، باسم: «معرفة تركيبية» ولكن يجب ألا تتصور أن هناك ربطا بين عضوين لهما وجود سابق ، قبل عملية الربط هذه ، الأمر: عبارة عن إضافة عضو جديد يولد فى بفعل الربط نفسه بعضو آخر كان موجوداً بصفة مستقلة عن هذا العضو الجديد . إن الوعى الأول تقع عليه إذاً فيك كما تقع على نفسك ، ولا تقع على نفسك بدون هذا الوعى الأول . أما الثانى فإنك لا تقع عليه (أولا ينتج فيك) إلا بعد الأول .

الأنا : ولكن لا فى زمن ، أى بعد الأول . لأنى أعى الشىء فى نفس اللحظة غير القابلة للقسمة والتى أعى فيها نفسى .

الروح : إنى لا أتحدث أبداً عن تتابع من هذا النوع ، فالذى أريد

أن أقوله هو : إذا فكرت فى هذا الوعى غير المتجزىء لذاتك ، وفى وعى الشىء ، وميزت بينهما ، وبحثت عن الصلة بينهما فإنك تجد أن الثانى مشروط بالأول ، ولا يمكن أن يتعقل إلا به ، وأن العكس غير صحيح .

الأنا : هذا ما أجده فعلا ، وإذا كان هذا ما تريد قوله ، فإنى أقبله بكل رضا ، كما فعلت ذلك من قبل .

الروح : إنك تنتج إذاً الوعى الثانى فهل تنتجه بفعل حقيقى من أفعال إرادتك ، أو أن الأمر على نحو آخر ؟ .

الأنا : لقد اعترفت بذلك بصفة غير مباشرة . فإلى الوعى الذى أقع عليه كما أقع على نفسى ، أضيف وعيا آخر لا أجده فى نفسى بالمرة ؛ فأنا أكمل وأجعل من وعى الحقيق وعيين . وهذا فى الحقيقة فعل من الأفعال . ولكننى أميل إلى سحب واحد من الأمرين إما موافقتى لك ، وإما نرضى الذى وضعته أصلا . فأنا ككائن عاقل ، أعى بوضوح فعل عقلى عندما أكوّن لنفسى فكرة عامة . وعندما أخيّر فى حالات الشك . أختار بين طريقتين من طرق السلوك التى تتراءى لى ولكن الفعل الذى عن طريقه لو صدقتك انتج تمثل شىء يوجد خارج « الأنا »، فهذا الفعل لا أعيه بالمرة .

الروح : لا تضلل نفسك على هذا النحو . إنك لا تعى أفعال ذهنك إلا إذا مررت بحالة عدم تعين ، وعدم تقرير ، تعينها أفعال ذهنك ، وتضع لها نهاية ، وفى حالتنا الراهنة لا يوجد عدم تقرير من هذا القبيل فليس للعقل أن يسأل نفسه أولا ، عن الشيء الذى عليه أن يضيفه لإحساسه المتعين ؛ فهذا الأمر يحدث من تلقاء نفسه ؛ والفلسفة تستعمل أكثر من لفظ للتعبير عن ذلك ، وفعل العقل الذى أعيه ، على هذا النحو يسمى : « حرية » والفعل الذى ليس فيه وعى كهذا يسمى : « تلقائية » ثم لاحظ جيداً ما يأتى : إننى لا افترض بالمرة أن لديك وعيا مباشراً لفعل من هذا النوع . إننى أقول فقط إنك عندما تفكر تتبين أنه لا بد أن يكون هذا فعلا .

والسؤال الذى وضعناه آنفاً وهو : ما الذى يبقى حالة عدم التقرير هذه ويمنعنا من أن يكون لدينا وعى لفعلنا ؟ هذا السؤال سنجد الجواب عليه - على ما أظن - فيما بعد ، وفعل عقلك هذا يسمى : « تفكيراً » .

وقد استعملت حتى الآن بعد أن حصلت على موافقتك ، هذا التعبير ، ويقال إن الفكرة تلقائية ، وهذا ما يميزها عن الإحساس ، الذى ما هو إلا مجرد استقبال . كيف تصل إذاً فى فرضك الذى افترضته فيما سبق ، إلى إضافة شيء لا تعرف

عنه شيئاً ، إلى إحساسك الذى هو حاصل فيك فى الحقيقة؟

الأنا : يجب أن يكون أساس علة هذا هو فرضى الذى عليه أبنى نتائجى .

الروح : ألا تريد أن تذكر لى أولا ما الذى تعنيه بلفظ « علة » ؟

الأنا : إننى أجد شيئاً معيناً بهذه الطريقة أو تلك . ولا أستطيع أن أكتفى بمعرفة أن الشىء على هذا النحو ؛ وأفترض أن ما أصبح كذلك لم يصبح كذلك بذاته ، ولكن بقوة أجنبية عنه ، هذه القوة الأجنبية عنه والتى جعلته كذلك تحتوى على العلة ؛ والظاهرة التى جعلت الشىء كذلك هى علة هذا التعين للشىء . إن إحساسى له علة ، وهذا يعنى أنه وجد فىّ بقوة أجنبية عنى .

الروح : هذه القوة الأجنبية الخارجة عنك ، يضيفها فكرك الى إحساسك الذى تعيه وعياً مباشراً ، وعلى هذا النحو يتولد فيك تمثل الشىء . ولكن لاحظ جيداً الآتى : لو كان يجب أن يكون الإحساس علة ، فإننى أوافقك على صحة نتيجتك التى انتهيت إليها . وأفهم أنه يحق لك فعلا أن تفترض وجود الأشياء خارج ذاتك . ولو أنك لا تعرف عنها شيئاً ، وليس فى إمكانك أن تعرف عنها شيئاً . ولكن كيف تعرف إذاً ، أو كيف ترى أنه فى استطاعتك أن تثبت أن هذه الأشياء لابد أن يكون

لها علة ؟ وذلك لكى تبقى فى نطاق العمومية ، التى جعلت مبدأك قائماً عليها فيما سبق ، لماذا لا تستطيع أن تكتفى بأن تعرف أن شيئاً ما يوجد على هذا النحو ؟ ولماذا تفرض أن الشىء صار كذلك ؟ أو إذا غضضنا النظر عما سبق : أنه صار كذلك بفضل قوة خارجة عنه ؟ إننى أنبه إلى أنك مازلت فى مجال الفرض ، إنك لم تفصل إلا لأنك فرضت ذلك .

الأنا : إننى أعترف بذلك . ولكن يستحيل على أن أفكر بطريقة أخرى ، أو أن يبدو لى أننى أعرفه بصفة مباشرة .

الروح : إنك تجيبنى فتقول : إنك تعرف ذلك بصفة مباشرة . وكان يحق لنا أن نبحث فيما تعنيه هذه الإجابة لو أنها كانت الوحيدة التى انتهينا إليها ولا يوجد غيرها ، وسنحاول الآن بحث جميع الوسائل الممكنة الأخرى لإقامة أساس سليم للفرض الذى فرضناه وهو : هل تعرف «كل شىء له علة» بإدراك مباشر ؟ .

الأنا : كيف أستطيع ذلك . وكل ما يعرفنى إياه الحس : أن فى شىء ما هو بالضبط كيف أتعين ؟ إنه لا يعرفنى أبداً كيف يصبح الشىء هكذا ؟ وبالتالى لا يعرفنى أن الشىء صار كذلك بقوة أجنبية لا تقع تحت أى إدراك .

الروح : أم أنك قد كونت لنفسك مبدأ بملاحظة الأشياء خارج

ذاتك ، تلك الأشياء التى وجدت لها سبباً خارج ذاتها وأعطيت لهذا المبدأ قيمة مبدأ عام تطبقه على نفسك وعلى حالتك ؟

الأنا : لا تعاملنى معاملة الأطفال . ولا تنسب إلى مثل هذه المتناقضات الصارخة ؟ إننى لا أصل إلى الأشياء الخارجية إلا عن طريق المبدأ العقلى ؟ فكيف أستطيع بالعكس أن أصل إلى المبدأ العقلى عن طريق الأشياء الخارجية . هل ترتكز الأرض على الفيل ، والفيل الكبير يرتكز بدوره على الأرض ؟

الروح : أم أن هذا المبدأ ما هو إلا نتيجة مترتبة على حقيقة عامة أخرى ؟

الأنا : وهذه الحقيقة بدورها ليس لها أساس لا فى الإدراك المباشر ، ولا فى ملاحظة الأشياء الخارجية . ويصبح مصدرها موضع تساؤل جديد ؟ هذه الحقيقة الأساسية المفروضة لا أستطيع إلا أن أعرفها معرفة مباشرة ، ومن الأفضل أن أقول نفس الشىء بالنسبة للمبدأ العقلى وألا أقرر شيئاً يتعلق بفرضك .

الروح : وليكن الأمر كذلك . فسيكون لدينا بالإضافة إلى المعرفة المباشرة الأولى التى يمدنا بها إحساسنا بحالتنا ، معرفة ثانية مباشرة تتجه إلى الحقائق العامة .

الأنا : يظهر أن الأمر كذلك .

الروح : والمعرفة الخاصة التي نتحدث عنها هنا ، والتي بحسبها لابد لتأثراتك أن يكون لها مبدأ عقلي ؛ هل هي مستقلة كلية عن معرفة الأشياء ؟

الأنا : نعم ، فهذه ليست ممكنة إلا بتلك ؟

الروح : ولديك هذه المعرفة بكل بساطة ؟

الأنا : بالطبع . إنني لا أخرج من نفسي إلا بواسطتها .

الروح : ففي ذاتك وبذاتك وبمعرفتك المباشرة ، تفرض إذاً قوانين على الكائن وعلى صلات الأشياء بعضها ببعض ؟

الأنا : إذا فكرت في هذا الأمر جيداً ، فلن أفرض قوانين إلا على تمثلاتي التي تخص الكائن وصلات الكائنات . ومن الحرص أكثر أن تفضل هذا التعبير ؟

الروح : إن وعي يبدأ بالإحساس بذاتي . فأربط به مباشرة تمثل شيء .

الأنا : إن وعي يبدأ بالإحساس بحالي . وإني لأربط في التو واللحظة بهذا الإحساس تمثل شيء ما بفضل قانون العلية العقلي . وهذان الأمران — وعي لحالي وتمثل شيء ما — متحدان ، لا ينفصلان أبداً ، فلا يوجد بينهما وعي آخر ، ولا يوجد وعي سابق على وعيهما الواحد الذي لا يتجزأ

— إنه ليستحيل على أن أعى هذا القانون إلا عن طريق التطبيق .

الروح : إنك إذن تخضع لهذا القانون ، دون أن تعيه وعيا واضحا ؟ وإنك تخضع له كمبدأ عام . فكيف استطعت أن تتوصل إلى هذا الوعى الجزئى ؟

الأنا : لقد توصلت إليه بدون شك على هذا النحو : إننى ألاحظ نفسى . فأتبين أنى أتصرف بطريقة ما ، ثم أجعل مما يبدو لى أنه مشترك فى تصرفاتى مبدأ عاما .

الروح : فى استطاعتك إذاً أن تعى طريقة تصرفك ؟

الأنا بدون شك ! ولكننى أخمن ما ترمى إليه بأسئلتك هذه . فلدينا هنا النوع الثانى الذى ذكرناه آنفاً ـ أى الوعى المباشر ، وعى نشاطى ، فى الوقت الذى يمثل فيه الإحساس النوع الأول وهو وعى سلبيتى .

الروح : هذا صحيح وفى استطاعتك ، كما ذكرت ، أن تعى طريقة تصرفك ، وذلك بملاحظة ذاتك ، وبالتفكير فى ذاتك ؛ ولكنك لست مضطراً إلى أن تعيها ، إذ أنك لا تعى وعيا مباشراً طالما أنك تتصرف فى مجالك الداخلى .

الأنا : غير أنه يجب أن أحصل على وعى ذلك أصلا ، لأن لدى فى نفس الوقت تمثل الشىء تمثلا مباشراً مع الإحساس به .

— وإنى لأقع على حل : إننى أعى وعيا مباشراً نشاطى ، لا نشاطى من حيث أنه نشاطى ، ولكن كنشاط معطى لى . هذا الوعى هو وعى الشيء . وبعد ذلك ، وبالتفكير : أستطيع أن أعيه كوعى لنشاطى . إن وعيي المباشر يتكون من جزءين وعى سلبيتى ، أى الإحساس ووعى نشاطى أثناء إنتاج الشيء حسب المبدأ العقلى ، والوعى الثانى : يرتبط ارتباطاً مباشراً بالأول . فوعى الشيء ، وعى لا يعترف به على أنه وعى الشيء ، وإنما وعى إنتاج تمثل الشيء . هذا الإنتاج أعرفه ببساطة ، لأنى أنا نفسي فاعله . فكل وعى إذاً ليس إلا وعى مباشر ، وعى لذاتى ، وهو فى هذه الساعة ، وعى مفهوم كل الفهم . فهل يبدو لك حلى صحيحاً ؟

الروح : جداً . ولكن من أين لك صفتا الضرورة والعمومية اللتين تصف بهما مبادئك كما هو الأمر مثلا هنا بالنسبة للمبدأ العقلى ؟

الأنا : من الشعور المباشر بأنى لا أستطيع أن أتصرف على نحو آخر ؛ من حيث إننى قد منحت العقل ، وأنه لا يوجد أى مخلوق عاقل فى استطاعته أن يتصرف على نحو آخر . طالما أنه كائن عاقل . وعندما أقول : إن كل ما هو عارض

ـ كتأثرى فى الحالة الراهنة ـ له علة . فهذا معناه : إأننى ، فى كل وقت ، وبالفكر قد وجدت له علة ، ومن يفكر لا يستطيع إلا أن يفكر معى أنه يجب أن تكون هناك « علة » لكل ماهو عارض .

الروح : إنك تفهم إذاً أن كل معرفة هى فقط معرفة ذاتك ، وأن وعيك لا يتعدى ذاتك ، وأن ما تعتبره معرفة للشيء ماهو إلا وعى الفعل الذى بواسطته تضع شيئا فى الخارج وتقوم بهذا الفعل بالضرورة ، فى الوقت الذى يحصل فيك الإحساس به ، وذلك حسب أحد قوانين فكرك الداخلية.

الأنا : هيا تابع ، بكل ثبات استدلالاتك . فلم أكن أرغب فى أن أقلق بالك ، وإنما أردت أن أقدم لك معونتى لدراسة الحلول المعروضة ـ ولنتحدث الآن بكل جد . وإننى لأسحب فرضى الذى اعتبرت فيه أنى أصل إلى الأشياء خارج ذاتى بواسطة المبدأ العقلى ؛ وقد استبعدته فى الحقيقة ، فى داخلية نفسى منذ أن انتهى بنا إلى هذا الخطأ المريع — وبهذه الطريقة فأنا لا أعلم إلا مجرد وجود قوة خارج ذاتى ، وهى قوة متعقلة لا غير ، على نحو ما يحدث ذلك عند تفسير مظاهر المغناطيس والكهرباء ؛ فنفرض بالفكر فى الطبيعة ، قوة مغناطيسية أو كهربائية .

— ولكن لا يبدو لى عالمى هذا كمجرد فكرة من هذا النوع ، أو كفكرة لمجرد قوة . فهذا العالم شىء ممتد ، قابل للإدراك فى ذاته . بكليته ، لا بأثره فقط على نحو ما يحدث فى إدراك القوة ، وهو لا ينتج كالقوة ، ولكن له صفات ؛ وإنى أعيه فى داخلية نفسى بطريقة لا تماثل تلك التى أعى بها الفعل الفكرى . إنه يبدو لى وكأنه إدراك ، ولو أننا برهنا على أنه ليس كذلك . وقد يكون من الصعب علىّ أن أعرف هذا النوع من الوعى وأفرق بينه وبين الأنواع الأخرى .

الروح : ومع كل فإنه يجب عليك أن تحاول أن تصل إلى هذا التعريف وإلا فلن أفهمك ولن تتضح لنا الأمور .

الأنا : سأحاول أن أصل إلى هذا التعريف ، أيتها الروح ، إذا كانت أعضاؤك كأعضائى . فركزى نظرك على الشىء الأحمر الذى أمامنا ، واتركى نفسك كلية للأثر الذى سيحدثه فيك هذا الشىء ، وانسى مؤقتا ، حلولك ، والآن حدثينى بصراحة عما يحدث فيك .

الروح : فى استطاعتى أن أدع نفسى كلية فى طريقة فعل عضوك ، وليس لى أن أنكر وجود أثر واقعى مهما كان هذا الأثر . فقل لى ببساطة ما يجب أن يحدث فىّ .

الأنا : ألا تحيط بنظرة واحدة بالسطح وتتبينه بصفة مباشرة ؟
إنني أقول بالضبط السطح ، ألا يتمثل أمامك فجأة ؟
ألا تعي ، ولو بصفة غامضة ، وقابلة للتحقيق بعد فترة
طويلة : أنك تأخذ فيه نقطة حمراء لتحولها إلى خط .
أو أنك تأخذ هذا الخط لتحوله ثانية إلى نقطة . كما كنت
تقول منذ هنيهة ؟ إنك لا تقسم هذا السطح وتضع فيه
الخطوط والنقط إلا في مرحلة متأخرة ؟ ألا تؤكد
وتثبت — ككل من يلاحظ نفسه دون تحيز ، وبصفة
مستقلة عن حلولك السابقة — أنك ترى بالفعل سطحا ،
وسطحا بهذا اللون أو ذاك .

الروح : إنني أوافقك على هذا كله . وأجد أثناء ملاحظتي لذاتي
أنني بالضبط كما وصفت — ولكنني أذكرك أولا
بهدف بحثنا . فنحن لا نرمي إلى سرد ما يحدث في الوعي . كما
لو كنا نؤرخ للفكر الإنساني ، وإنما علينا أن نفحص
صلات أفعال فكرنا المختلفة ، ونفسر كل فعل بالآخر ،
ونشتق كلا من الآخر ، ولن تستطيع أن تسقط أية
ملاحظة من ملاحظاتك التي لا نعمل على إنكارها بل على
تفسيرها ، أن تسقط أيّا من نتائج بحثي الصحيحة .

الأنا : سأضع هذه الغاية دائما أمام نظري .

الروح : والآن ، فبالرغم من التشابه الفريد الذي يوجد بين هذا

الوعى للأجسام الموجودة خارج ذاتك ، والذى لا تستطيع بعد أن تسميه ، وبين الإدراك الحقيق ، فلا تبعد عن نظرك الفرق الشاسع الذى يوجد ، مع كل ، بينهما .

الأنا : لقد كنت فعلا ، على وشك الإشارة إلى الفرق ، فهذان الوعيان يبدوان فى الحقيقة كوعيين مباشرين ، لا كوعيين ينتجان عن الدراسة والبحث . إن الإحساس وعى حالى. والأمر ليس كذلك بالنسبة لوعى الشىء الذى ليس له لأول وهلة أية صلة بى . إننى أعلم بوجوده ، وأكتفى بهذا ، إذ أن وجوده لا يخصنى . وإذا كنت أبدو لنفسى فى الوعى الأول كمادة لزجة تشكل على هذا النحو تارة وعلى ذاك أخرى ، فإننى أبدو فى الوعى الثانى كالمرآة التى تمر أمامها الأشياء دون أن تتأثر ، أو يحدث فيها أى تغير وهذا الفرق فى صالحى ؛ إذ أننى أبدو حاصلا بالفعل على وعى جزئى خارج ذاتى ، مستقل كلية عن الإحساس بحالى ، وعى لكائن . أقول : « وعى لكائن » وأبدو حاصلا عليه أكثر ، بقدر ما يختلف هذا الوعى الأخير عن الأول بطبيعته .

الروح : إنك تقوم جيداً بالملاحظة ، ولكن إياك والتعجل فى تقرير نتائجك — إذا كان الأمر حقيقة ، كما انتهينا إليه

بالاتفاق منذ لحظة ، وهو أنك لا تستطيع إلا أن تعى ذاتك وعياً مباشراً ؛ وإذا كان الوعى الذى نحن بصدده هنا ليس وعياً لسلبيتك ، أولا يجب أن يكون وعياً لنشاطك ، ألا يمكن أن يكون بالصدفة وعياً لحالة خاصة بك ، لم نتعرف عليها حتى لآن فيك ؟ ، حالة لوجودك من حيث أنك تعلم وأنك عقل ؟

الأنا : إننى لا أفهمك . هيا إلى نجدتى ، لأننى أريد أن أفهمك جيداً .

الروح : يعوزنى أن أطالبك بكل انتباهك . لأننى مضطر إلى أن أغور فى المشكلة أكثر من ذى قبل ، وذلك بأن أرجع إلى الأصول البعيدة . فأقول : من تكون ؟

الأنا : لأجيبك عن سؤالك بصفة عامة ، أقول : إننى أنا ، أنا ذاتى .

الروح : هذه الإجابة ترضينى كل الرضا — ولكن ماذا يعنى لفظ : « أنا » ؟ ماذا فى هذا المعنى ؟ وكيف تكوّنه ؟

الأنا : ليس فى استطاعتى أن أوضح نفسى فيما يتعلق بهذا الموضوع إلا إذا رجعت إلى نقيض الدعوى (antithèse) إن الشيء يجب أن يكون شيئاً بعيداً عن العالم به . ولكنى أنا الذى أعلم بالشيء . فإنى والعالم واحد — كيف يمكن أن تحصل معرفة بالشيء والشيء يجهل نفسه ؟ كيف ،

بما أنني لست أنا نفسي الشيء ، ولا تعيناً ما من تعيناته ، — إذ أن جميع تعيناته تدخل في دائرة وجوده الخاص به ، وليس بالمرة في دائرة وجودي الخاص بي — كيف يمكن أن يتكون فيّ وعي الشيء ؟ كيف يدخل الشيء فيّ ؟ ما هي الصلة بيني ، أنا الذات العارفة (sujet) ، وبين موضوع (objet) معرفتي الذي هو الشيء ؟ . هذا السؤال لا يوضع لي . ففيّ المعرفة ، لأنني كائن عاقل . فما أنا عليه ، أعرفه ، لأنني عليه . وما أعرفه معرفة مباشرة بحكم أنني موجود ، أعرفه لأنني أعرفه معرفة مباشرة، فلا حاجة إلى صلة بين الذات العارفة والموضوع. فطبيعتي هي هذه الصلة . إنني ذات عارفة وموضوع ، وهذه الذاتية العارفة الموضوعية (Subjectivité objecbive) أي هذا الانعكاس للمعرفة على ذاتها . هو الذي أعنيه باسم : « الأنا » . إذا كنت ، مع كل أفكر في شيء متعين عند استعمالي لهذا اللفظ .

الروح : هل تكوّن هوية (identité) الذات العارفة والموضوع جوهرك ككائن عاقل ؟

الأنا : نعم

الروح : هذه الهوية ، أي لا الذات العارفة ولا الموضوع كل منهما

على حدة ، ولكن اندماجهما ، ومصدرهما المشترك هل في استطاعتك أن تتبين هذه الهوية ، بحيث تعيها .

الأنا : لا بالمرة ، إن شرط وعي أن تكون هناك تفرقة بين الذات العارفة التي تعي والموضوع الذي تعيه . ولا أستطيع حتى أن أتصور إمكان وعي آخر . فمنذ أن وجدت ، وجدت على هذا النحو ، كذات عارفة وموضوع ، ولكنهما يرتبطان ارتباطا مباشراً .

الروح : هل في استطاعتك أن تعي اللحظة التي تنشق فيها هذه الوحدة غير القابلة للتعقل إلى شقين ؟

الأنا : كيف أستطيع ذلك ؟ بما أن وعي لا يصير ممكنا إلا بهذا الانشقاق وبواسطته ، وبما أنه نفسه هذا الذي يفصلهما ؟ ولا يوجد وعي وراء الوعي .

الروح : إن هذا الفصل هو الذي تقع عليه بالضرورة في ذاتك منذ أن تعي ذاتك ، إن هذا الفصل هو حقيقتك الأولى التي جبلت عليها .

الأنا : إن الأمر لكذلك .

الروح : وعلى أي شيء يقوم ؟

الأنا : إنني عقل ، ولدي الوعي في ذاتي ، وانفصالهما هو شرط ، ونتيجة الوعي العام ، وبما أن هذا الوعي العام يقومني :

فهذا الفصل يوجد فىّ أصلا .

الروح : لقد قلت إنك عقل . والأمر على الأقل لا يتطلب أكثر من ذلك هنا . وإنك تصير موضوعا بفضل كونك تتصف بصفة العقل ، ومعرفتك كموضوع تمثل أمامك ، أمام معرفتك كذات عارفة ، وتبقى ماثلة أمامها ، دون أن تستطيع فى الحقيقة أن تعى ما يحدث .

الأنا : هذا صحيح .

الروح : ألا تستطيع أن تحدثنى أكثر من ذلك عما هو ذات عارفة ، وما هو موضوع ، كما يبدوان فى الوعى ؛ وذلك لكى تصفهما لى بدقة أكثر ؟

الأنا : إن ما هو ذات عارفة يبدو وكأنه يحتوى على وعى كأساس له ، وعى للشكل ، لا وعى لحوىّ متعين بالمرة . فوجود الوعى أو الحدس فى داخلية النفس يرجع إلى ما هو ذات عارفة . أما أن يكون هذا الحدس حدسا بالذات ، فهذا من صنع ما هو بموضوع ، لأن الحدس يتحدد به ، وهو الذى يخرج إلى حد ما ، بهذا الحدس إلى الوجود . فما هو موضوع يحتوى فى ذاته ، على عكس ما هو ذات عارفة ، على علة وجوده . إنه فى ذاته وبذاته على هذا النحو ؛ لأنه على هذا النحو . وما هو ذات

عارفة يبدو وكأنه مرآة سلبية، سا كنة للموضوع الذى ينعكس فيه — فإذا كان ما هو ذات عارفة يعكس ما هو موضوع: فذلك لعلة فيه. وأما كونه يعكس هذا بالذات، ولا يعكس شيئاً آخر. فعلّة ذلك توجد فيما هو موضوع.

الروح: فما هو ذات عارفة على العموم، وبحسب طبيعة هذه الذات الداخلية، سيكون بالضبط مماثلا لوعى الكائن الذى عرفته منذ قليل.

الأنا: هذه حقيقة، وهذا الاتفاق له أهمية. «سأبدأ فى أن أعتقد بعض الاعتقاد أنه من الجائز، أن يخرج تمثلا لكائن خارج ذاتى من قوانين وعى الداخلية. وذلك بدون تدخل منى. وأن يكون هذا التمثل فى أصله تمثلا لهذه القوانين فى ذاتها.

الروح: ولماذا «بعض الاعتقاد»؟

الأنا: لأنى لا أرى حتى الآن لماذا تكون النتيجة هذا التمثل بالذات، لهذه الفحوى بالذات أى تمثل لكتلة ممتدة فى الفضاء المتصل.

الروح: إن إحساسك وحده، مع كل، هو الذى تبسطه فى الفضاء وقد سبق لك أن فهمت هذا، وفهمت أن فى

استطاعة هذا الإحساس ، بحكم امتداده هذا ، أن يتحول إلى شيء محسوس ، هذا ما شعرت به شعوراً سابقاً ، فلن نشغل أنفسنا إذاً ، حالياً إلا بالفضاء ذاته ، ولنفسر تكوينه بادئين من مجرد الوعي .

الأنا : حسناً ، سنفعل هذا .

الروح : فلنحاول . إنك لاتستطيع ، وأنا أعلم ذلك ، أن تعي نشاطك العقلي ، كنشاط ، طالما أنه باق على حالته الأولية ، دون تغيير ، وثابتاً على شيء واحد ، بمعنى أنه في حالة بدء وجوده ، تلك الحالة التي لا يمكن أن تنعدم دون أن ينعدم وجوده ، إنني لن أطلب منك إذاً أن تحصل على وعي لنشاطك العقلي في حالته الثابتة هذه . ولكن في إمكانك أن تعيه كحالة متغيرة تمر منها إلى حالة أخرى متغيرة في نطاق الحالة الثابتة . فإذا تمثلته أثناء هذه العملية ، فكيف يبدو لك ؟

الأنا : إن ملكتي العقلية تبدو وكأنها تتحرك داخلياً في أكثر من اتجاه وتنتقل بسرعة من نقطة إلى أخرى ، وباختصار يهيأ لي أنها ترسم خطاً . والفكرة المتعينة عبارة عن إحدى نقط هذا الخط ؟

الروح : ولماذا تبدو بالذات « وكأنها ترسم خطاً » ؟

الأنا : هل أنا ملزم بأن أعلل مالا أستطيع أن أترك نطاقه دون أن أخرج عن وجودى الخاص بى ؟ فهذا أمر على هذا النحو ؛ لأنه على هذا النحو ، وبهذه الطريقة ، وليس بطريقة أخرى ؟

الروح : هكذا يبدو لك إذاً كل فعل من أفعال وعيك . ولكن معرفتك المفطورة فيك لا المكتسبة ، والتى تكون كل فكرة بالنسبة لها ما هى إلا تجديد أو تعين جديد ، كيف ستبدو لك هذه المعرفة المفطورة فيك ، فى إطار هذه الصورة التى رسمها فعل ذهنك ؟

الأنا : ستبدو لى بالطبع فى هيئة شىء يمكن أن نخط فيه فى جميع الاتجاهات خطوطاً ونحدد فيه نقطاً .

الروح : يجب عليك فى هذه الساعة أن ترى بوضوح لماذا يخرج منك شىء ، يستطيع — بل ويجب — أن يبدو لك بالضرورة ككائن خارج عن ذاتك ؟ — لقد سبرت الأمر حتى وصلت إلى المصدر الحقيقى لتمثلات الأشياء فهذا التمثل ليس إدراكا . لأنك تدرك ذاتك لا غير . ، وليس فكرة أيضاً فالأشياء لا تظهر لك كنتائج لفكرك إن هذا التمثل حقيق ، وهو فى الحقيقة الوعى المباشر ، بصفة قاطعة ، لكائن خارج عن ذاتك تماماً ؛ كما أن

الإدراك عبارة عن الوعي المباشر لحالة فيك . —
لا تترك نفسك عرضة لتضليل الشكاك ومدعي الفلسفة إن الأشياء لا تبدو لك بواسطة ممثل . إن الشيء الموجود والذي يمكن أن يوجد تستطيع أن تعيه وعياً مباشراً . ولا يوجد شيء غير ما تعيه ، إنك أنت نفسك هذا الشيء ، إنك أنت ذاتك الذي توضع هكذا أمام ذاتك ، وتلقى خارج ذاتك ، بحكم جبلتك وجوهرك وطبيعتك المتناهية ، وكل ما تتبينه خارج ذاتك ، فهو دائماً ذاتك ، وقد سمي هذا الوعي بجدارة الحدس . ففي كل وعي ، أرى ذاتي ؛ لأنني ذاتي ، فبالنسبة لما هو ذات عارفة ، أي بالنسبة لمن يعي يوجد الحدس ، وما هو موضوع ؛ أي مادة الحدس والوعي هو أيضاً « أنا » ، نفس « الأنا » تلك التي حصل فيها الحدس ؛ ولكن في صورة ما هو موضوع ، وتعرض نفسها أمام ما هو ذات عارفة ؛ وهنا يكون هذا الوعي حدساً فاعلياً لما أرى ، أو نظرة ألقيت بها خارج ذاتي ، لنقل ذاتي خارج ذاتي بالطريقة الوحيدة لنظام الفاعلية الذي يخصني وهو النظر . إنني نظر حي ، إنني أرى وهذا هو الوعي . إنني أرى نظري . وهذا هو موضوع وعيي .
— ولذلك فإن هذا الشيء ليس فيه ما يحجز رؤيته عن عقلك ، لأنه عقلك نفسه ، إنك تقسم ، وتحدد ، وتعين

الأشكال الممكنة للأشياء وكذلك ما يبعث على الدهشة ؛ فإنك لا تحدد ولا تعين أبداً إلا معرفتك نفسها التي تعرفها دون أن يكون في ذلك أي شك . ومن هنا كانت معرفة الشيء ممكنة . وهذه المعرفة ليست في الشيء ، ولا تأتي منه ، إنها تأتي منك ، حيث هي فيك ، وهي جوهرك الذي يخصك

— فلا يوجد حس خارجي ، لأنه لا يوجد إدراك خارجي ولكن يوجد حدس خارجي ،لا للشيء ؛ إذ أن هذا الحدس الخارجي ، أو هذه المعرفة التي هي خارج الذات العارفة ، ويهيأ لها أنها تتراقص أمامها — هي نفسها الشيء ، ولا يوجد شيء آخر غيرها . ومن خلال هذا الحدس الخارجي — ترى الإدراك نفسه وكأنه إدراك خارجي ، وترى الحواس كحواس خارجية ، ويبقى الشيء إلى الأبد حقيقياً . لأنه مبرهن عليه : وهو السطح ، فأنا أراه ، وألمسه دائماً . ولو أنني أعتبر نظري ، ولمسي رؤية الشيء ولمسه . فالفضاء المضاء ، الشفاف القابل لأن يقطعه قاطع ، ويدخل فيه مار ، هذه الصورة الخالصة من صور معرفتي ، ليست موضوع نظري ، بل هي موضوع حدسي . وفيها أحصل على حدس نظري نفسه . إن الضوء ليس خارج ذاتي ، ولكنه في ذاتي . إنني أنا نفسي

الضوء ، فعندما سألتك منذ قليل ، كيف بالنظر واللمس . . . إلخ تعرف بصفة عامة الإحساسات ؟ أجبتنى أنك وعيتها وعياً مباشراً ، قد يكون فى استطاعتك الآن أن تعين لى بدقة أكثر ، وقد قربت من المشكلة ، هذا الوعى المباشر الذى لديك لإحساساتك .

الأنا : يجب أن يكون هذا الوعى ذا شقين . فالإحساس نفسه وعى مباشر ، ولدىّ الإحساس بإحساسى . ولا ينتج هذا الإحساس أبداً معرفة كائن من الكائنات ، بل يوجد فى شعور بحالتى الخاصة بى ، غير أننى بالفطرة لست فقط إحساساً بل لدى حدس . لأنى لست فقط كائنا أعمل ؛ بل أنا أيضاً كائن أعقل . ولدىّ أيضاً حدس إحساسى . وهكذا تولد فىّ معرفة كائن ما . ويتحول الإحساس إلى شىء محسوس ؛ فالأحمر والأملس . . . إلخ مما يؤثر فىّ تأثيراً داخليا يتحول إلى أحمر وأملس . . . إلخ خارج ذاتى فيحصل لدىّ عن الأحمر والأملس ، وعن الإحساس بهما حدس فى الفضاء ، لأن حدسى نفسه هو الفضاء . وإننى أفهم الآن لماذا يهيأ لى أننى أرى أو ألمس السطوح فى الوقت الذى لا أرى فيه ولا ألمس شيئاً فى الواقع . فلدىّ فقط حدس فطرى ، ولمس ، يبدو لى كما لو كان رؤية سطح أو لمس سطح .

الروح : لقد أحسنت فهمى؛ أو بالأحرى قد أحسنت فهم ذاتك .

الأنا : وإذاً فالشيء لا ينتج بالمرة عن وعى ، أو ينتج دون وعى من استنتاج قائم على المبدأ العقلى . إنه ينبسط مباشرة أمامى ، وببساطة أمام وعي دون استنتاج من أى نوع كان . ولن أستطيع أن قول ، كما فعلت ذلك منذ قليل : إن الإحساس يتحول إلى شيء محسوس . فالمحسوس كمحسوس هو العنصر الأول من عناصر الوعى ونقطة البدء فى الوعى ليست تأثراً يكون أحمر أوأملس . . . الخ ولكن الأحمر والأملس . . . الخ خارجان عن الذات .

الروح : ولكن إذا كان عليك أن تفسر لى الآن ما هو الأحمر أو الأملس . . . الخ فلن تستطيع إلا أن تقول لى : إنه ما يؤثر فيك بطريقة ما تطلق عليها لفظ : أحمر أو أملس . . الخ . ؟

الأنا : نعم ، إذا كنت سألتنى، أو أتذكر سؤالك فسأعطى تفسيرا بصفة عامة ، ولكن فى بدايه الوعى ، لا يسألنى أحد . ولا أسأل نفسى ، بل أنساها كلية . وأفتقدها فى الحدس، ولا يحصل فىّ بالمرة وعى بحالى ، ولكن بكائن خارج ذاتى . إن الأحمر والأخضر . . . الخ صفات للشيء ؛ فهو أحمر أو أخضر . وهذا كل ما فى الأمر . ولا نعطى

أى تفسير آخر للأحمر ، والأخضر .. الخ تماما كما لم نستطع ، حسب اتفاقنا الذى أثبتناه منذ قليل تفسيرهما كتأثيرات . — وهذا الأمر ظاهر جداً فى حاسة النظر. فاللون يبدو خارج ذاتى . والعقل الإنسانى ، إذا ما ترك لنفسه ، ولم يعط فرصة التفكير الطويل فى الأمر ، فلن يجرؤ على إثبات اللون الاحمر أو الأخضر بشىء آخر غير الذى يؤثر فيه بطريقة متعينة .

الروح : والامر مماثل بكل تأكيد فيما يتعلق بشىء حلو المذاق ، أو لاذع المذاق : — ولم يعد من المناسب ، من حيث الوقت والمكان أن نبحث فيما إذا كانت التأثرات النظرية ، عبارة عن إحساسات خالصة ، أو إذا لم تكن فى الغالب شيئا وسطا بين الإحساس والحدس . وأنها الرابط بينها فى ذهننا . — غير أننى أرحب بملاحظاتك وأقبلها قبولا تاما . فهى تأتى إلىّ فى وقتها المناسب . إنه فى إستطاعتك ، حقا أن تفنى نفسك فى الحدس ، وتختفى من أمام نظرك ، وإنه إذا لم تقم من جهتك بمجهود أو انتباه خاص لنفسك ، أو إذا لم تهتم بفعل خارجى فاختفاؤك أمر طبيعى وضرورى . ويشير إلى هذه الملاحظة أولئك الذين يدافعون عن وجود وعى للشىء فى ذاته خارج « الأنا » ، عندما نبين لهم أن المبدأ العقلى الذى به يمكن أن ننتهى

إلى هذه الأشياء ليس إلا شيئا مستقرا فينا . فينكرون إمكانية الانتهاء إلى نتيجة عامة ، ومهما حدثونا عن وعى واقعى يحدث فى بعض الأحوال فلن نستطيع أن نثبت أنفسنا ، على نحو يجانب الصواب . وهؤلاء المدافعون أنفسهم هم الذين ينتهون مرة أخرى إلى هذه النتيجة التى لا يملون تكرارها فى أنه يجب أن يوجد خارج ذواتنا شىء يجبرنا على أن يكون لدينا هذا التمثل بالذات عندما نفسر لهم - فيما بعد -طبيعة الحدس ، بقوانين العقل الخاصة .

الأنا : لا تتحمس هكذا ، عندما تتحدث عنهم ، والأفضل لك أن تزيدنى علماً ، إذ لم يعد لدى أمر ثابت ، وأنا لا أبغى إلا البحث عن الحقيقة .

الروح : وليس حقيقيا أيضا أن يكون ، إدراك حالتك ، نقطة بدء بالضرورة للحدس ، إذ أنه ليس لديك دائما وعى واضح لهذا الإدراك ، كما تبينت ذلك من استنتاجاتك السابقة . وفى هذا الوعى - حيث تفنى ذاتك فى الشىء - مالا يمكن أن يكون ممكنا ، إلا إذا كنت تفكر فى ذاتك ، وتلحظ عن كثب حالتك الخاصة بك دون أن يكون ذلك ملحوظا .

الأنا : وبالتالى يصحب وعى كائن خارج عن ذاتى وعى ذاتى بصفة غير ملحوظة باستمرار وفى كل مكان .

الروح : هذا هو الأمر .

الأنا : وأن يتعين الأول بالثانى ، ويصبح على ماهو عليه .

الروح : هذا ما أريد قوله .

الأنا : بيّـن لى هذا ، وهذا يكفى .

الروح : هل تضع الأشياء بصفة عامة فى الفضاء ، أم أنك تضع كل شيء بحيث يشغل حيزاً متعيناً فى الفضاء ؟

الأنا : إننى أمارس الطريقة الأخيرة وهى المقبولة . فكل شيء له حجمه المتعين .

الروح : هل تشغل الأشياء ، على اختلافها فى الفضاء نفس الحيز ؟

الأنا : لا ، بالمرة . فالأشياء لا تتراكم فى الحيز الواحد . فكل حيز لا يشغله إلا شيء واحد ، فالأشياء إما أن تكون متجاورة ، أو فوق أو تحت أو خلف ، أو أمام بعضها ، بحيث تختلف قربا وبعداً عنى .

الروح : وكيف تصل إلى قياس الأشياء وتنظيمها فى الفضاء ؟ هل يتم ذلك بالإحساس ؟

الأنا : كيف يكون ذلك ممكنا إذا كان الفضاء نفسه ليس بإحساس ؟

الروح : هل يكون بالحدس ؟

الأنا : مستحيل ، فالحدس علم مباشر ويقينى : فما نحصل عليه

بالحدس لا يبدو كاستنتاج ولا يمكن أن ينتهى بنا إلى الضلال . والذى يحدث أننى أجد نفسى قادراً على تقدير شىء وتثمينه والحكم عليه بما يحلو لى، على حجمه ومسافته، وموضعه بالنسبة لأشياء أخرى، وكلنا نعلم أننا نحتاج للتجربة لاكتساب القدرة على تقدير بعض الأشياء أو قربها فكل فرد - فى البداية - يرى الأشياء جميعاً متجاورة فى خط واحد . بدليل أن الطفل يمد يديه إلى شىء بعيد كما لو كان أمام عينه مباشرة، وكذلك من يولد أعمى يتصرف بنفس الطريقة إذا ما رُدّ إليه بصره . فهذا التمثل إذاً حكم، وليس حدسا ، أو تصنيفاً من قبل العقل لمختلف حدوسى. ومن الجائز أن أخطىء فى تقدير الجسم أو البعد . . . إلخ . غير أن هذه الأخطاء وما يسمى بالتهيؤات البصرية ، ليست من نتاج حاسة النظر ، إنها أحكام خاطئة أطلقتها على أضلاع الشىء ، وحجم أضلاعه بالنسبة لأضلاع أخرى . وبالتالى على شكله والمسافة التى تفصله عنى وعن أشياء أخرى . فالشىء فى الفضاء بحكم أن لدى عنه حدسا واقعياً واللون الذى أراه فيه أيضاً واقعى ، ولا يوجد فى هذا أى تهيؤ .

الروح : ولنأخذ حالة من أبسط الحالات : ما هو المبدأ الذى تسير عليه عند تقديرك للمسافة التى تفصلك عن الأشياء ؟ ما هى

القاعدة التى تعتمد عليها ؟

الأنا : أعتمد بالطبع على قوة وضعف التأثيرات التى تتكون لدىّ . فأمامى مثلا شيئان ، لهما نفس اللون الأحمر . فالأقرب لى هو ذلك الذى أميز فيه بصفة أقوى اللون الأحمر . والأكثر بعداً عنى هو ذلك الذى أتبين فيه اللون الأحمر بدرجة أقل . ويكون الشىء أكثر بعداً كلما كان تبينى للون الأحمر أقل .

الروح : إنك تقدر المسافة حسب قوة وضعف اللون . وهذه القوة وهذا الضعف تقدرهما أنت بنفسك .

الأنا : بكل تأكيد ، ولكن فى حدود ، ما يبدو لى أنه كذلك من خلال إدراكاتى . فأنا ألحظ الفروق الطفيفة جداً — ولكن آه . . لقد غلبتنى . فكل وعى بشىء خارج ذاتى يتعين بوعي الواضح الدقيق لحالتى الخاصة بى ، وما فعلته هو أنى أستنتج من الأثر الحاصل فىّ وجود علة واقعة خارج ذاتى .

الروح : إنك تعترف بهزيمتك بسرعة . وهأنذا مضطر إلى أن أواصل بدلا منك المناقشة مع نفسى . إن تعليلى ليس له قيمة إلا بالنسبة للحالات التى تدرسها فعلا لتقدر مقاييس أضلاع الشىء . وبعده ، ومكانه ، ولكن يجب عليك

أن تعترف أنه فى العادة ، لا تحدث الأشياء ، على هذا النحو ، وأنه فى أغلب الأحيان ، وفى نفس اللحظة التى لا تتجزأ ، حين تعى الشىء ، تحصل بالمثل على الوعى المباشر لحجمه ، وبعده . . إلخ .

الأنا : فإذا كانت مسافة الشىء لا تقدره إلا حسب قوة الأثر الذى توجده . فهذا الحكم السريع مترتب على فحصى السابق . فالممارسة الطويلة جداً قد جعلتنى فى مستوى أستطيع فيه أن ألحظ بسرعة قوة الأثر ، وأن أقدر البعد حسب هذه القوة . لقد فعلت ، بعملى ، خليطاً من الإحساس أو الحدس والحكم السابق ، وهذا الخليط هو مصدر تمثلى الحالى ، وهو الوحيد الذى أعيه فلم أعد أرى بصفة عامة الأحمر والأخضر . . . إلخ خارج « الأنا » . ولكننى أتبينه أحمر وأخضر . . إلخ على هذه المسافة أو تلك . ولكن هذه الإضافة الأخيرة ما هى إلا مجرد تجديد لحكم مكون فى الماضى بواسطة التفكير .

الروح : وهل تعرف الآن ـ بصفة واضحة ـ ما إذا كان الشىء خارج ذاتك ، قد وصل إليك بالحدس ، أو أنك تفكر فيه ، أم أن الفرضين يتحققان معا ، وإلى أى حد يتحقق كل منهما . ؟

الأنا : حسن ، وإنى أعتقد أننى قد توصلت الآن بصفة كاملة

إلى تبين كيف يتكون تمثل شيء ما خارج ذاتى : —

١ — إننى أعى نفسى ، بصفة قاطعة لأنى موجود ، وأعى ذاتى كـكائن يعمل من ناحية ، ومن ناحية أخرى كـكائن يعقل . وأول هذين . الوعيين هو الإحساس والثانى هو الحدس ، أى الفضاء اللا محدود .

٢ — إننى لا أستطيع أن أتبين ما ليس بمحدود ، لأننى أنا نفسى محدود ، فأنا أحدد بالفكر حيزاً فى القضاء العام . وأقيم علاقة بينه وبين هذا الفضاء ؟

٣ — والتدرج فى هذا الفضاء المحدود هـــو قياس الإحساس الخاص ، حسب مبدإ يمكن أن نعبر عنه كالآتى : — إن كل ما يؤثر فىّ بهذه الدرجة أو تلك يوضع فى الفضاء ، ويكون على علاقة مع الأشياء الأخرى التى تؤثر فىّ .

— فمصدر خاصية الشيء إحساسى ، ومصدر الفضاء الذى يشغله الشيء حدسى . والفكر يصل بين الاثنين ، إذ به أنقل الإحساس إلى الحدس . فكل شيء يحدث على نحو ما ذكرنا فيما سبق : فما هو حالتى الخاصة بى يصبح ، بحكم أنه يوضع فى الفضاء ، بالنسبة لى ، خاصية الشيء ، وقد وضع فى الفضاء لا بالحدس ، ولكن بالفكر ، بالفكر الذى يقيس ويوفق ، غير أنه لا يوجد ، فى

هذا الفعل لا اختراع ولا خلق ؛ بل تعيين لما يقدمه الإحساس والحدس بصفة مستقلة عن الفكر .

الروح : لقد قررت بمناسبة حديثك عن التحديد والتوفيق أن ما يؤثر فىّ بهذه الدرجة أو تلك ، يكون على علاقة ما بغيره ، فى الفضاء ، ولكن ألا يعتمد إثبات أن الشيء فيك بهذه الدرجة أو تلك ، على فرض آخر ، وهو أنك تتأثر على العموم ؟

الأنا : بدون شك .

الروح : وتمثلك لشيء خارجى ما : هل هو ممكن ، إذا لم يكن هذا الشيء محدودا ، وله علاقة مع الأشياء الأخرى ، فى الفضاء ؟

الأنا : لا ، فلا يوجد شيء على العموم فى الفضاء ، فكل ما فى الفضاء متعين .

الروح : وبالتالى ، تعيه أولا تعيه ، فكل شيء خارجى ، يتمثل فعلا كما لو كان يؤثر فيك ، بصفة أكيدة بما أنه يتمثل كشاغل لحيز متعين .

الأنا : بالضبط .

الروح : ومن أى نوع يكون التمثل الذى لديك عن شيء من حيث أنه يؤثر فيك ؟

الأنا : إنه بكل تأكيد فكرة ، وفكرة حسب المبدأ العقلى الذى عرضناه منذ قليل . إنى أتبين الآن بوضوح لم يتوفر لى من قبل ، أن الوعى الذى لدى عن شىء ، يصل إلى وعي لذاتى — إن صح هذا القول — بطريقين : شطر منه بالحدس ، وشطر آخر بالفكرة المعتمدة على المبدأ العقلى ، فالشىء — مهما بدا ذلك غريبا — هو هذا وذاك . إنه الموضوع المباشر للوعى وللتفكير فى نفس الوقت .

الروح : هذا أو ذاك ، غير أنه لاختلاف الاعتبارات ووجهات النظر دخل كبير ، ولكن يجب أن يكون فى استطاعتك أن تعى هذا الفعل الذى به تفكر فى الشىء .

الأنا : بدون شك ، ولو أننى عادة لا أعيه .

الروح : إنك تضيف إذاً بالفكر لسلبيتك الداخلية أى لتأثرك نشاطا خارج ذاتك بالطريقة التى سبق لك أن عرفت الفكر بها ، أى حسب المبدإ العقلى .

الأنا : نعم .

الروح : وبنفس المعنى والقوة التى كنت تعطيهما لها فى تعريفك . إنك تفكر بهذه الطريقة وإنك لمضطر أن تفكر بهذه الطريقة ولا تستطيع أن تغير فى هذا الأمر شيئاً . وكل

ما نستطيع أن تعرفه هو أنك تفكر بهذه الطريقة .

الأنا : إن الأمر فعلا كذلك. ولقد فسرناه من قبل بصفة عامة .

الروح : لقد قلت : إنك تخلق لنفسك الشيء بفكرك . ومن حيث إنه متفكَّر فيه فهو فقط إنتاج فكرك .

الأنا : نعم ، لأن هذا يترتب على ما قلناه منذ قليل .

الروح : ولكن ماهو هذا الشيء المتفكَّر فيه ، هذا الشيء الذى دخل فيك حسب المبدأ العقلى .

الأنا : قوة خارج ذاتى .

الروح : قوة لاتحس بها ، ولا تحصل عليها بالحدس ؟ .

الأنا : نعم فلدى دائماً وبصفة كاملة ، وعى أننى على العموم لا أتبينها بصفة مباشرة ، ولاأتبينها إلا عن طريق آثارها. بالرغم من أننى أضفى عليها وجوداً مستقلا عنى ، إننى أفكر أننى أتأثر ، فلابد إذاً أن يكون هناك شيء يؤثر فىّ .

الروح : وبالتالى فموضوع الحدس وموضوع الفكر يختلفان كل الاختلاف ؛ فأحد هذين الشيئين يتمثل أمام ذهنك بصفة واقعية ومباشرة ويمتد فى الفضاء . وهو موضوع الحدس ؛ والآخر هو القوة الداخلية القابعة فى الشيء والتى لا تمثل أبداً أمام ذهنك ، ولا تؤكد وجودها إلا بطريق التعقل ، وهذا موضوع الفكر .

الأنا : كنت تقول القوة الداخلية أو (الباطنة) الموجودة في الشيء، إنني أعتقد أنك على حق. هذه القوة أضعها في الفضاء، وأنقلها إلى الكتلة التي تملأ الفضاء والتي لديّ حدسها.

الروح : ولكن كيف تتصرف هذه القوة وهذه الكتلة، كل منهما تجاه الأخرى بحسب ضرورة فكرك؟

الأنا : على النحو الآتي. إن الكتلة وخصائصها هي نفسها عبارة عن أثر ومظهر للقوة الداخلية القابعة فيها. هذه القوة لها أثران: أحدهما تحفظ نفسها به وتعطي لنفسها هذا الشكل المتعين الذي تظهر به، والآخر تؤثر به في بطريقة متعينة.

الروح : لقد كنت تبحث منذ قليل، عن حامل آخر لخصائص أو صفات الأشياء. غير الفضاء الذي توجد فيه، كما كنت تبحث في عدم ثبات التغيرات، عن عنصر باق غير الفضاء أيضاً؟

الأنا : نعم، هذا العنصر الباقي قد وجد، إنه القوة في ذاتها وهي تبقى وسط هذه التغيرات كما هي، وهي التي تأخذ الخصائص وتحملها.

الروح : ولنلق الآن نظرة على ما وجدناه حتى الآن. إنك تشعر

أنك فى حالة ما نسميها: الأحمر ، أو الحلو ، أو الأملس.. الخ ، فكل ما تعرفه فيما يتعلق بهذا الأمر ، أنك بالضبط تشعر بنفسك ، وتشعر بنفسك فى حالة معينة ، هذا كل ما تعرفه ، أم أنك تعرف عن هذا الأمر أكثر من ذلك؟ هل يوجد فى هذا الإحساس البسيط شيء آخر غير الإحساس نفسه . ؟

الأنا : لا .

الروح : وبين هذه الحالة — موضوع إحساسك — وهذا الفضاء الذى يتمثل أمامك ، ألا يوجد إلا هذه الصلة الوحيدة : أن الاثنين يظهران فى وعيك، أم أنك ترى صلة أخرى؟

الأنا : إننى لا أرى شيئاً غير ذلك .

الروح : ولكنك كائن عاقل تماماً وبصفة قاطعة ، كما أنك كائن حاس ، وحدسى ، وكل ما تعرفه عن ذلك : أنك هكذا . فليس لديك فقط الإحساس بحالك ، بل لديك أيضاً فكرة عنه . ولكن حالتك لا تعطيك فكرة كاملة فأنت تحتاج — فى فعل الفكر — إلى أن تضيف إليه شيئاً آخر : علة موجودة ، خارج ذاتك ، قوة أجنبية عنك . فهل تعرف عن هذا الأمر شيئاً غير أنك تفكر على هذا النحو ، وأنك مضطر الى أن تفكر على هذا النحو؟

الأنا : لا أستطيع أن أعرف عنه شيئاً أكثر من ذلك . فأنا لا أستطيع أن أفكر فى شىء خارج فكرى ، لأنه بحكم أنى أفكر فيه يصبح فكرى ، ويقع تحت القوانين التى لا يمكن تفاديها : قوانين الفكر .

الروح : إنك لا تقيم العلاقة بين حالتك الخاصة بك والتى تحسها ، والفضاء الذى لديك عنه حدس ، إلا عن طريق هذه الفكرة إنك تدخل بالفكر سبب تعقل الأول فى الثانى . أم أن الأمر ليس على هذا النحو ؟

الأنا : إنه كذلك ، فكونى لا أنتج هذه العلاقة فى وعيي إلا بالفكر وأن هذه العلاقة لا يمكن أن تكون موضوعاً للإحساس أو الحدس فقد برهنت لى بوضوح على ذلك . ولكننى لا أستطيع أن أتحدث عن علاقة خارج وعيي ولا أستطيع أن أتمثلها بأى طريقة ، إننى أعرفها عندما أتحدث ، فهى وعيي الذى أقع عليه بالفكر ، بما أنه لا يمكن إلا أن يكون فكرة . وهذه العلاقة تحدث دائما دون غيرها ، وتحدث فى وعيي الطبيعى العادى . ولا أتعدى هذا الوعى بمقدار شعرة واحدة ، كما لا أستطيع أن أتعدى نفسى . وجميع المحاولات التى تقوم بها للتفكير فى علاقة من هذا النوع فى ذاتها ، وفى شىء فى ذاته وفى

علاقة فى ذاتها ، مع «الأنا» فى ذاته ، ما هى إلا جهل بطبيعة فكرنا، وسهو عجيب عن أننا لانستطيع أن تكون لنا أية فكرة دون أن نفكر فيها ؛ فهذا الشىء فى ذاته فكر . وفكر له مكانته ، ومع كل فلا أحد يريد أن يكون لديه فكر .

الروح : لن أخشى إذاً ، أن تعترض علىّ ، إذا قررت إقامة المبدأ التالى وهو : أن وعى الشىء خارج «الأنا» ليس إلا نتاجا لقوتنا الخاصة بنا على التمثل وذلك بصفة قاطعة . وأننا لا نعرف من الشىء إلا ما نعرفه منه ، ونصفه بوعينا — عن طريق الحقيقة التالية ، وهى أننا ننتج بصفة عامة الوعى ، وعيا يتعين على نحو معين ، وخاضع لقوانين معينة .

الأنا : ليس لى أن أعترض ، والأمر على نحو ما تقول .

الروح : ولن تعترض أيضا على هذه الصيغة ، الأكثر صراحة ، لنفس المبدأ ، وهى فيما نسميه معرفة ، أو تأملا للأشياء ، لا نتعرف أبداً إلا على ذواتنا ، ولا نتأمل إلا إياها . وفى كل وعى لنا ، لا نعى إلا ذواتنا وتعيناتنا . وذلك بصفة قاطعة — أقول : إنك لا تستطيع أن تعترض على هذا أيضا ؛ إذ أنه ، إذا كان ما يوجد بصفة عامة خارج

ذواتنا ، لا يوجد إلا بوعينا ، فإنه من اليقيني أن الجزئي الذي يوجد بصفة متباينة مع غيره من الجزئيات في هذا العالم الخارجي ، لا يمكن أن يوجد بطريقة أخرى ، وإذا كانت العلاقة بين هـذا العالم الخارجي وبيننا ، لاتوجد إلا في فـكرنا ، فإنه من المؤكد أن العلاقة بين مختلف الأشياء فيما بينها ، لاتوجد إلا في فـكرنا أيضاً ، ثم إن القوانين التي تقنن بالنسبة لك اختلاف الأشياء . — تلك الأشياء التي يوجد بينها — علاقات تتعين بصفة ضرورية لا تقبل التغيير ، وتـكوّن بهذه الطريقة نسق العـالم على نحو ما وصفته أنت . ، هذه القوانين في استطاعتي أن أبرهن لك على وجودها في فـكرك ، بنفس الوضوح الذي برهنت به على تولد شيء على العموم ، وعلاقات هذا الشيء بك ، وإن امتنعت عن القيام بذلك، فسيكون فقط ، لأنني أجد أنك لا تستطيع أن تتصرف بطريقة أخرى غير أنك توافقني على النتيجة . . وهذا الأمر هو الذي يهمني فقط .

الأنا : إنني أفهم كل شيء ، وليس أمامي إلا أن أقرك على جميع ما ذكرت .

الروح : تحرر إذاً . أيها الإنسان ، وخلص نفسك إلى الأبد ، بالاعتماد على هذا الفهم ، من مخاوفك التي كانت تقلق

بالك . ولن ترتعش أمام ضرورة ليس لها وجود إلا فى ذهنك ، ولا تخش بعد الآن أن تدهسك الأشياء ، فهى من نتاجك ، ولا تسترسل فى أن تضع الكائن العاقل فى مستوى الشيء المتعقل خارج ذاتك ، فقد كان خوفك دائما بقدر ما كنت تعتقد أنه كان يوجد فى الواقع خارج ذاتك ومستقلا عنك : نسق للأشياء على نحو ماعرفته لنفسك . وبقدر ما رغبت فى أن تكون حلقة من حلقات سلسلة الموجودات . والآن — وقد فهمت أن هذا كله ليس له وجود إلا فى نفسك وبنفسك فإننى أفرض أنك لن ترتعد بعد الآن أمام ما هو إلا من خلقك .

لقد أردت فقط أن أخلصك من هذا الخوف ، وهأنت قد تحررت منه ، وإنى لأتركك لذاتك .

الأنا : توقفى أيتها الروح الخبيثة ! أهذه هى الحكمة التى وعدتنى بها ، أتتباهين بأنك خلصتنى من الخوف ؟ لقد فعلت ذلك ، وهذا أمر حقيقى فقد خلصتنى من كل رق ؛ ولكنك هدمتنى وهدمت كل ما يحيط بى أو ما يصح أن أكون تابعا له إنك تنفين الضرورة ، ويترتب على ذلك استبعاد وإفناء كل ما هو موجود .

الروح : أفى هذا خطب فادح ؟ .

الأنا : أتجرئين على نفي الضرورة من نسقك ؟ .

الروح : نسق ؟ إنه نسقنا ، أي النسق الذى اتفقنا عليه سويا ، واشتركنا فى إقامته ، لقد عملنا فيه سويا ، وقد قبلته كما قبلت أنا كل شيء فيه وفيما عدا هذا النسق فأنت لا تعرف شيئا عن حقيقة فكرى وليس من حقك التخمين فى هذا الموضوع .

الأنا : اعط لأفكارك التسمية التى تريدينها ، فباختصار حسب كل ما ذكرناه حتى الآن لا يوجد شيء بصفة قاطعة إلا تمثلات وتعينات . لوعى من حيث إنه مجرد وعى . ولكن التمثل ليس بالنسبة لى إلا صورة ، أو ظلا للواقع ، ولا يمكن أن أرضى بهذه الصورة فى ذاتها ، فهى فى ذاتها ليست بذات قيمة . فى استطاعتى أن أقبل أن العالم الواقعى ، الذى يحيط بى ينحل إلى مجرد تمثل ، ويتلاشى ؛ فإذا به ظل ، طالما أن وجودى لن يتبعه إلى هذا المآل ، وإذا أخذنا فى الحسبان ما سبق ذكره فسأختفى تماما مثله ولن أكون إلا مجرد تمثل دون معنى أو غاية ، أليس الأمر كذلك ؟

الروح : لن أقول شيئاً باسمى ، إبحث بنفسك ، وعاون نفسك بنفسك .

الأنا : إننى أبدو لنفسى فى هيئة جسم فى الفضاء فيه حواس وأعضاء

وقوة طبيعية ، قابلة للتعين بالإرادة ، وسنقول عن كل ذلك ما سبق لك أن ذكرته بصفة عامة عن الأشياء الموجودة خارج «الأنا» ، وهو أن الكائن العاقل : نتاج مركب من إحساسي وحدسي وفكري .

الروح : هذا ما سأفعله بدون شك . وإن أصررت عليه فسأبرهن لك خطوة خطوة على القوانين التي بحسبها تصبح في وعيك ، جسما عضويا ، فيك هذه الحواس وهذه القوة الطبيعية . . الخ وستضطر إلى موافقتي على طول الخط .

الأنا : إنني أتوقع ذلك ، لقد كان على أن أوافقك على أن الحلو ، والأحمر ، والجامد . . الخ ما هو إلا حالتي الداخلية وأنه فقط عن طريق الفكر والحدس ، يوضع خارج ذاتي في الفضاء ، ويعتبر كخواص لشيء يوجد وجوداً مستقلا عني . وسيكون عليّ أن أوافقك أيضاً على أن جسمي بأعضائه ماهو إلا تحويل إلى موضوعية محسوسة لذاتي هذا الكائن العاقل في جوهره ، وذلك لكي يشغل فضاء متعينا ؛ وعلى أن أوافقك أن الهوية مطلقة وكاملة بين «الأنا» ، ذلك العنصر الروحي والعقل الخالص ، و «الأنا» ذلك الجسم الذي يوجد في عالم الأجسام ؛ ولكن هذه الهوية لها هيئتان مختلفتان يتبينهما المرء بملكتين مختلفتين :

الروح ، عن طريق الفكر الخالص ، والجسم عن طريق الحدس الخارجي .

الروح : هذه هي على الأقل نتيجة البحث الذى قررنا القيام به .

الأنا : وأنا هذا الكائن المفكر ، الروحى ، أنا ، هذا الكائن العاقل المحول ، بواسطة الحدس إلى جسم من طين ، ماذا يمكن أن أكون — حسب هذه المبادىء — إلا نتيجة فكرى ، أى مجرد شيء متعقل فقط ، لأن هناك قانوناً لا أفهمه ولا أعرف من أين يأتى إلىّ أو إلى أى شيء ينتهى بإجبارى على أن أفكر على هذا النحو .

الروح : هذا جائز .

الأنا : لم تعد متحمساً كما كنت من قبل ، وها أنت الآن أقل كلاماً ؛ فليس الأمر جائزاً فقط بل هو حسب المبادىء التى أثبتناها ضرورى .

فهذا الكائن الذى يتمثل شيئاً ، أى الذى يفكر ، والذى يريد هذا الكائن العاقل — أو سمه كما يحلو لك — الكائن الذى لديه ملكة التمثل والتفكير ، . . الخ وفيه توجد هذه الملكة ، كيف أصل إليه ؟ هل لدىّ عنه وعى مباشر ، وكيف أستطيع ذلك ؟ إن لدىّ فقط وعياً مباشراً عن التمثلات والأفكار والإرادات المتعينة فى الواقع ، وليس لدىّ بالمرة وعى عن الملكات التى تنتجها وبالتالى

ليس لدىّ أى وعى ، عن الكائن الذى فيه هذه الملكات .
فلدىّ حدس مباشر عن هذه الفكرة المتعينة التى لدىّ في هذه الآونة الحاضرة . وعن هذه وتلك فى آونات أخرى ، هذا الحدس العقلى الداخلى ، وهذا الوعى المباشر لايذهبان إلى أبعد من هذا . فلأفكر فيها من جديد ، وهذه الفكرة التى هى موضوع حدسى الداخلى ، ولكنى أفكر فيها حسب القوانين التى تهيمن على فكرى بصفة عامة ، وفكرى مشطور وغير كامل ، تماماً كما كان الأمر فيما سبق بالنسبة لفعل التفكير فى حالتى ، فلم يكن فى الإحساس إلا فكرة مشطورة .
وقد أضفت منذ قليل ودون وعى منى ، إلى سلبيتى وذلك بالفكر ، نشاطاً أو فاعلية . وأضيف بالمثل الآن لفكرى وإرادتى المتعينين الواقعيين ، فكراً وإرادة قابلين للتعيين ، ومتغيرين إلى ما لا نهاية . وبالتالى ممكنين . إننى أفعل ذلك لأننى مضطر إليه ، وللسبب نفسه ، دون وعى لفعل الإضافة هذا . هذه الفكرة الممكنة أثبتها بدورها ككل متعين . ومرة أخرى ، فأنا لا أستطيع أن أتبين ما ليس بمتعين ، إذ أننى مضطر إلى ذلك ، وهكذا أصل إلى ملكة مفكرة متناهية ، وحتى هذه الفكرة تمثل لى شيئاً يوجد مستقلا عن الفكر ،

ويوجد لكائن به هذه الملكة .

ولكن يمكن — بالاعتماد على مبادىء عليا — أن نشرح بوضوح أكثر كيف أن هذا الكائن المفكر لا يوجد نفسه إلا بفكره ؛ ففكرى إذاً موجد . لقد جبل على إنتاج ما يعطى مباشرة ويحدد هذا الإنتاج ؛ فالحدس يعطى الواقعة «الخام» . ولاشىء أكثر من ذلك ، والفكر يفسر هذه الواقعة ويربطها بواقعة أخرى لا توجد بالمرة فى الحدس ، ولكنها إنتاج خالص للفكر الذى هو مصدرها . والأمر مماثل هنا ، فلدىّ وعى لفكرة متعينة . والوعى الحدسى لا يذهب إلى ما وراء ذلك إننى أفكر فى هذه الفكرة المتعينة — بمعنى أننى أخرجها من عدم تعين ، قابل على العموم للتعين . وأتصرف بالمثل بصدد كل مايتمثل كمتعين فى وعيى المباشر . وهكذا تخلق كل هذه المجموعات من الملكات والكائنات التى تملك هذه الملكات . فقد جبلت على أن أكون هكذا .

الروح : وهكذا إذاً ، حتى فيما يتعلق بذاتك فلديك ببساطة وعى بأنك تحس هذه الحالة المتعينة أو تلك ، وأنه متى تعينت فهى موضوع حدسك وفكرك ؟

الأنا : أتقول إننى أحسها ، وأن لدىّ حدساً عنها ، وأفكر فيها ، وأنى أجعلها كأساس واقعى للإحساس والحدس والفكر ؟

لا ، بالمرة فإن مبادئك لاتترك لى حتى هذا .

الروح : إنه مازال ممكنا .

الأنا : بل ضروريا ، فكر فيه بنفسك ، إن كل ما أعرفه ، هو وعي ، وكل وعي مباشر . أى لا مشروط أو غير مباشر أى مشروط . والوعى الأول هو وعى ذاتى أو «الأنا» . والثانى وعى ما ليس بذاتى أو «اللا أنا» وما أسميه «الأنا» ليس فى جملته إلا تغيراً للوعى ، تغير يسمى «الأنا» لأنه تغير مباشر ، مردود إلى الباطن ، غير موجه إلى الخارج ، وبما أن كل وعى لا يكون ممكنا إلا بشرط أن يكون مباشراً . فإنه من الطبيعى أن وعى «الأنا» يصحب جميع تمثلاتى ، ويوجد فيها بالضرورة ، ولو أننى لا أتبين ذلك دائماً بوضوح . وأننى أقول فى كل لحظة من لحظات وعي: أنا ، أنا ، أنا ، ودائماً أنا ، أى أنا، وليس الشيء المتعين الذى أفكر فيه فى هذه اللحظة خارج «الأنا» وبهذه الطريقة «فالأنا» تختفى فى كل لحظة وتتجدد ولكل تمثل جديد «أنا» جديدة ، ولن يكون «للأنا» أى معنى غير معنى «لا الشيء» .

— ووعى «الأنا» هذا — وقد تبعثر على هذا النحو — يتجمع بالفكر ، وليس إلا بالفكر ، فى وحدة الملكة المتخيلة ، وجميع التمثلات التى تصاحب الوعى المباشر

لفعلي يجب بفعل هذا التهيؤ أن تخرج من ملكة واحدة موجودة فى نفس الكائن الواحد . ولا يكون لدى فكرة الهوية ، والشخصية الذاتى ، إلا بهذه الطريقة ، وكذلك فكرة قوة واقعية فاعلة لهذه الشخصية ، ولا يمكن أن يكون هذا إلا تهيوءاً بما أن هذه الملكة ، وهذا الكائن ماهما إلا تهيؤات .

الروح : إن تفكيرك صحيح .

الأنا : وهل هذا يسعدك ؟ إن فى استطاعتى إذاً أن أقول : إن هناك شيئا متعقلا . ولكن لا ! لا أستطيع أن أقول ذلك . ولتكن أكثر دقة وحرصاً وتقول : إنه يبدو للفكر : أن لدىّ إحساسات وحدوسا ، وأفكاراً ، وليس بالمرة : أنا أحس ، ولدىّ حدس ، أو أفكر . الفكرة الأولى فقط هى الصحيحة . والثانية أضيفت بتهيؤ .

الروح : هذا كلام جميل .

الأنا : لا يوجد فى أى مكان شيء باق ، لا خارج ذاتى ولا فى ذاتى : فلا يوجد فى أى مكان إلا التغير المستمر ، إننى لا أعلم جملة شيئاً عن الكائن ، ولا عن ذاتى فلا يوجد كائن ، فأنا بعد كل هذا ، لا أعلم ، ولا أوجَد ، إنما توجد صور ؛ إنها الشيء الوحيد الموجود ، وما تعرف هذه الصور عن نفسها هو على طريقة الصور : صور تمر ، دون أن

يكون هناك ما تمر أمامه ، ولا توجد بينها علاقة غير أنها صور لصور أخرى ، صور حيث لا يوجد ما هو متمثل، صور بدون معنى ، وبدون غاية ، إننى نفسى صورة من هذه الصور ، لا حتى ولا هذا ؛ فما أنا إلا صورة غامضة لصور أخرى ، فكل حقيقة تتحول إلى حلم عجيب ، دون حياة نحلم بها ، ودون روح تحلم ، إلى حلم يضاف إلى آخر هو موضوعه . والحدس هو الحلم . والفكر الذى هو مصدر كل كائن ، وكل حقيقة أتخيلها ومصدر وجودى ، وقوتى ، وغاياتى : هو حلم هذا الحلم

الروح : لقد أوجزت المشكلة خير إيجاز . إنك تلجأ دائماً إلى التعبيرات والصيغ العديمة الدقة فتجعل هذه النتيجة بشعة قبيحة ، وأنت مضطر إلى الخضوع لها وقبولها ، وليس فى استطاعتك أن تفعل غير ذلك . فلقد تبينت بوضوح أن عليك أن تمر بهذا ، أم أنك تريد أن تسترد موافقتك لى ، وتشرح الأسباب التى من أجلها تراجعت فى موقفك .

الأنا : لا بالمرة لقد فهمت وأفهم بوضوح أن الأمر كذلك . ومع كل فلا أستطيع أن أصدقه .

الروح : إنك تفهم ولا تستطيع أن تصدقه . إن هذا أمر جديد .

الأنا : إنك روح ملوّعة . ومعرفتك نفسها تستمد مصدرها

من اللوع . إنها نفسها لوع ولا أستطيع أن أرضى أنك انتهيت بي إلى هذا الحد .

الروح : أيها الإنسان القصير النظر ! إن أمثالك يتحدثون عن اللوع عندما نجرؤ على رؤية ما يوجد . وأن نرى أبعد منهم؛ بل وأبعد منهم بكثير. لقد تركت لك فرصة الانتهاء إلى هذه النتائج بنفسك . وأن تحللها وتعبر عنها بتعبيراتك العدائية ؛هل تظن أنني لم أكن أعلم هذه النتائج مثلك؟ هل تعتقد أنني لم أكن أفهم مثلك أن هـذه المبادىء تفنى أو تهدم كل حقيقة وتحولها إلى حلم ؟ هل اعتبرتني متفرجا أعمى مدّاحاً لهذا النسق الذي يعتبر ، كنسق كامل للفـكر الإنسانى ؟ .

كنت تريد أن تعلم ، واتخذت طريقا خطأ ، وكنت تبحث عن العلم حيث لا تصل إلى العلم ؛ فقد أقنعت نفسك أنك كنت تفهم ما يسير ضد جوهر كل فهم . ولقد وجدتك فى هذه الحالة ؛ فأردت أن أخلصك من علمك الزائف ؛ ولـكن لم يكن فى نيتى بالمرة أن أعلمك الحقيقة .

— كنت تريد أن تعرف معرفتك . هل أنت دهش من أنك لم تتعلم عن هذا الطريق إلا ما كنت تريد أن تتعلمه ، يعنى علمك نفسه؟ وهل تريد أن يكون الأمر غير ذلك ؟

فما يأتى عن طريق العلم، ومن العلم ما هو إلا العلم ، ولكن كل علم فيه تقليد ونقل . ويجب أن نجد فيه دائماً شيئاً ينطبق مع أصله . هذه الضرورة لا يرضيها أى علم ؛ فنسق العلم لا يمكن أن يكون إلا نسق صور . بدون أى واقعية ، أو أى معنى ، أو أى غاية . هل كنت تنتظر شيئاً آخر ؟ هل لك أن تغير من طبيعة ذهنك وتطلب من العلم أن يكون أكثر من أنه علم ؟ .

إن الحقيقة التى تصورت أنك تبينتها ، والعالم المحسوس الذى له وجود مستقل عن وجودك ، والذى كنت تخشى أن تصبح عبداً له ، قد اختفى عن نظرك ؛ لأن كل العالم المحسوس ليس له وجود إلا بالعلم . وهو يكون نفسه علمنا . ولكن العلم ليس الحقيقة بالضبط ؛ لأنه علم . لقد فهمت التهيؤ ولا تستطيع دون أن تنكر فهمك الأعلى أن تترك نفسك تذهب من جديد إلى تهيئك ؛ وهذا هو الفضل الأوحد — إن أردت الحقيقة — الذى أعترف به للنسق الذى وقعنا عليه سوياً : أنه يهدم الخطأ . وهذا النسق لا يمكن أن يعطى الحقيقة ، لأنه فارغ بذاته بصفة قاطعة ؛ إنك تبحث مع كل، ولك الحق فى ذلك . مثلما أعلم عن شىء واقعى موجود خارج الصورة ، وكما أعلم أيضاً عن حقيقة

أخرى ، غير تلك التى هدمت . ولكنك ستحاول بدون جدوى أن تخلقها بعلمك ومن علمك وأن تصل إليها بمعرفتك فإذا لم يكن لديك عضو آخر لمعرفتها . فلن تقع عليها وليكن لديك هذا العضو فاحييه وابعث فيه الدفء والحرارة حتى تجد الراحة سبيلها إليك ؛ وسأتركك الآن لأفكارك الخاصة .

القسم الثالث

الايمان

موجز

يتبين فيشتة بعد ذلك أن هناك شيء خارج تمثله ، يطلبه بقوة ويشعر أن من حقه أن يطالبه ، وهو موجود ، وكان موجوداً ، وسيكون موجوداً ، سواء كان التمثل ماثلا أمامه أم لا . هذا الشيء يعتقد فى وجوده كل عقل عادى لأنه يشعر به مباشرة ، أما العقل المستنير الذى اعتاد فحص الحقائق وتحليلها قبل قبولها؛ فهذا العقل يصعب عليه فعلا قبول شيء خارج تمثله ، له وجود مستقل عن هذا التمثل ، كما سبق أن تبينا ذلك من تحليل « فيشته » فى القسم الثانى من كتابه ، غير أن هذا الشعور قوى جداً بحيث يضطر « فيشتة » إلى مواجهته مواجهة صريحة دون إهمال ليتعرف عليه .

هناك صوت داخلى يهتف به ليخرجه من التمثل ويتوجه به إلى حقيقة موجودة وجوداً مستقلا عن مجرد العلم ، هذا الصوت يعرفه بأنه موجود ليعمل لا ليعلم فقط ، وأن قيمته فى نشاطه

الفعلى هذا ، لا فى علمه فقط لا غير .

تبين « فيشته » أن فيه غريزة نشاط أو فاعلية مطلقة مستقلة عن كل ماعداها . وهذه الغريزة منتجة للوجود ومغايرة بالتالى للملكة التى تكوّن مجرد المعانى . ويلاحظ أن هذا الشعور يسيطر عليه سيطرة لا يستطيع حيالها شيئاً ، ويتبين أنه يرتاح إلى هذا الشعور من حيث أنه يكشف له عن استقلاله ؛ إذ يشق على النفس أن تجد نفسها مندمجة فى شخصية أخرى . هذا الشعور يسميه « فيشتة » غريزة ، هى الغريزة التى بمقتضاها يعمل ككائن مستقل إستقلالا خالصاً .

لقد سبق له أن تبين أنه موجود مفكِّر ومفكَّر فيه . أى أنه موجود مزدوج وغريزته هذه التى وقع عليها تجعله يرى أنه يجب أن يكون بنفسه ماهو عليه ؛ فيصنع أفكاراً بصفة مطلقة بنفسه . هذه الأفكار يجب أن يكون لها وجود فى الخارج يثبت بحكم قوانين الفكر واحتياجه ،ككائن عامل ، إلى وجود وسط خارجى أى عالم يحقق فيه نشاطه ، فكأن هذه الغريزة قوة تنتج معانى عبارة عن نماذج للأشياء التى سينتجها نشاطنا ، هذه المعانى سماها فيشته : « تصورات الأهداف » فى مقابل « تصورات المعرفة » التى ينتجها الذهن والتى هى عبارة عن صور منقولة عن شىء معطى .

والتصديق بهذه التصورات يكون بالإيمان الذى نتمسك

به بإرادتنا ؛ فالإيمان هو الذى يوقع التوكيد والقبول على هذه التصورات والإيمان ليس علماً — إنه تقرير من قبل الإرادة .

وكل من تتوفر فيه هذه الإرادة المستقرة وهذا الاستعداد الذهنى سيتوفر فيه هذا الاعتقاد ، أو الإيمان . ويرى « فيشته » أنه لو استقرت الإرادة لفعل الخير فسيقع العقل على الحقيقة ؛ فالطبيعة الإنسانية تمثل وحدة كاملة. فالفكر لا يقوم فى ذاته مستقلا عن غرائزنا وميولنا، فالفكر يوجد فى الغريزة ، والغريزة توجد فى الفكر. ولذلك فأنا أنتج كل شىء فىّ. وهدفى من الحياة هو العمل .

ثم أخذ «فيشته» يفصّل القول بعض الشىء ،فى هذه الأصول العملية التى أثبتها وقسم قوله إلى أربعة مسائل :

ناقش فى الأولى قوة « الإيمان » فبين أن هذا الصوت الداخلى يأمره بما يجب أن يعمله فى المواقف على اختلافها وهو يطيعه ؛ فهذه هى غايته ، وهو لا يستطيع أن يرفض الإيمان بالواقع ؛ لأن فى هذا إنكار لغايته ؛ فهذه هى الحقيقة الأولى ، ويثبت « فيشته » بناء على ذلك ضرورة احترام وجود الآخرين . فهم كائنات شبيهة به ويقول : « اسمح لهذه الكائنات باستعمال ما يخصها ، كما تستعمل أنت ما يخصك واحترم ما يخصها كملك لها » — وهنا يثبت أن غايته أن يتصرف أخلاقيا . فكأنه يحيط بالعالم المحسوس اللاعاقل ، بمعنى من المعانى الأخلاقية — إنه الإيمان الضرورى بحريتنا وبقوتنا، فإننا مضطرون

إلى أن نقبل مجالا نعمل فيه وهو بالضبط هذا العالم الخارجى المحسوس ؛ فالعقل العملى إذاً هو أساس كل تعقل . فنحن نخرج من العدم المطلق الذى وجدنا فيه عن طريق أخلاقيتنا .

ثم يأخذ فى المسألة الثانية فى إثبات ضرورة وجود هدف معين لعملى؛ فلكل فعل فى فكرى يوجد كائن مقابل له يجب أن يمثل أمامى سواء كان ذاتا أو حالة — إن كل حياتى موجهة إلى الأمر الذى يصدر من داخليتى ؛ ويرى « فيشته » أن به اعتقاد راسخ فى حقيقة هذا الأمر ؛ ولذا كانت قيمة الحياة الحالية فى أنها وسيلة لحياة أخرى أفضل منها .

وفى المسألة الثالثة يحاول « فيشتة » أن يثبت وجود قانون أخلاقى ، على الرغم مما يبدو فى الموجودات من تسلسل ثابت منتظم وما يوجد بينها من ارتباط وصلة ، وما يلاحظ فيها من نمو مطرد وازدهار . وينبه « فيشتة » إلى ضرورة الحرص من إرجاع هذا النمو والازدهار إلى قوة أجنبية، تبدو وكأنها تجرف معها كل ما هو موجود وتقرر وتحدد كل ما يتعين ويتطور ويزدهر . ويشير إلى أن المنفذ الذى يخرج الفرد من هذا المأذق هو صوت الضمير ؛ فلا يمكن أن يتغاضى الإنسان عن هذا الصوت أو يغفله . إذ أنه يفرض نفسه فرضا ويأمر الإنسان بالعمل ، والعالم الحسى كله

موجود من أجل هذه الغاية . والإرادة هى العامل الفعال الحى ، الذى يجعل الإنسان بين عالمين : عالم الحس وعالم الروح . وكلاهما يوجد بفعل قانون الواجب ؛ فالإرادة هى المبدأ الحى ، الذى يسود كل ما هو موجود . إن الحياة العقلية لا ترضى نفس الإنسان ؛ لأنها تدخل به فى الظلمات . إن التقدم الأخلاقى هو الذى يقود إلى الحكمة الحقيقية .

ويبحث « فيشتة » فى المسألة الرابعة فى ضرورة وجود آثار للإرادة تترتب عليها . وهذا لا يتوفر إلا إذا اعتقدنا فى العالم المادى — ويلاحظ «فيشته» أن هذا العالم المادى على الرغم من ثرائه و نظامه ماهو إلا حاجز يحجب وجود العالم الآخر ، عالم الأرواح والإرادة . ولا يستطيع اختراق هذا الحجاب إلا بالإيمان ؛ فالإيمان يجعلنا نتوقع التعرف على مالا نستطيع أن نعرفه بالعقل ؛ إذ العقل لا يكشف لنا إلا على ما هو محدود وجار فى سياق الزمن . والإيمان يرد إلى القلب حيويته وفاعليته .

هذه هى طبيعة البشر التى لا تتغـــير والتى ستبقى هكذا إلى الأبد .

الإيمان

١ – أيتها الروح الجبارة ! لقد أزعجتنى كلماتك ، وهزتنى هزات عنيفة ، ولقد أرجعتنى إلى نفسى ، وماذا سيكون إذاً مصيرى لو أن هناك شيئاً خارج ذاتى ، وكان فى استطاعته أن يهزمنى هزيمة لاقيامة منها ؟ آه ، سأتبع بكل تأكيد نصيحتك .

٢ – وعن أى شىء تبحث أيها القلب الشاكى ؟ ماذا يثيرك ضد نسق لايستطيع أمامه عقلى ، بصفة قاطعة ، أن يقيم أى اعتراض ؟ .

٣ – إننى أطلب شيئاً خارجياً زائداً على مجرد التمثل – فهذا ما أبحث عنه – شيئاً موجوداً ، وكان موجوداً ، وسيكون موجوداً ، على الرغم من انتفاء التمثل ، شيئاً يكون التمثل تجاهه متفرّجاً ، دون أن ينتجه أو يغير منه ، إن مجرد التمثل أعتبره صورة خداعة ، ويجب أن يكون لتمثلاتى أساس ، وإذا كان لايوجد خارج العلم شىء يتجاوب مع علمى . فسأحرم، طوال حياتى من أمر أشعر أنه من حق . أما أن لايوجد فى أى مكان كان شىء خارج تمثلى ؛ فهذا مايبدو للعقل العادى فكرة مضحكة ومستحيلة ، ليس فى مقدور أحد أن يتحدث عنها بجد ؛ حتى أنها بالنسبة لهذا العقل ، لا تحتاج إلى براهين لدحضها . أما بالنسبة للعقل المستنير ، الذى وقع على أصولها ، فليس من اليسير عليه

أن يقيم البراهين لدحضها ، فهى بالنسبة له فكرة قاهرة هدامة .

٤ — ولكن ماهذا الذى أشعر بوجوده خارج تمثلى ، وأطلبه بكل قواى؟ ماهى القوة التى يريد بها هذا الشىء أن يفرض نفسه على؟ ماهو فى نفسى المركز الذى يتركز فيه ، ويتعلق به ، بحيث يستحيل أن ينتفى إلا بانتفاء النفس ذاتها ؟

٥ — إن مصيرك ليس فقط أن تعلم ؛ولكن أن تعمل حسب ماتعلمه ! هذا مايسمعنى إياه ، فى قرارة نفسى ، صوت قوى ، حين أرن لنفسى ، ولو لحظة واحدة ، وألحظ هذه النفس . إنك موجود ، لا لتنظر إلى نفسك ، وتتأملها دون أن تعمل ، ولا لتناجى مشاعرك ، لا ، إنك موجود لتعمل ، إنه نشاطك ، ونشاطك فقط الذى يعين قيمتك .

٦ — غير أن هذا الصوت يخرجنى من التمثل ، يخرجنى من مجرد العلم ليتجه بى صوب شىء خارج عنهما ، بل ومقابل لهما ، صوب شىء أعظم وأرفع من كل علم ، ويتضمن فى ذاته الغاية القصوى للعلم . وعندما سأعمل سأعرف ، بدون شك ، أنى أعمل ، وكيف أعمل ؛ ولكن هذا العلم ، لن يكون الفعل نفسه ، فما هو بالنسبة له إلا متفرجاً — ولكن هذا الصوت ، يعرّفنى بما كنت أبحث عنه ؛ إنه شىء خارجى على العلم ، ومستقل عنه كل الاستقلال وذلك حسب كيانه .

٧ — وهذا حقيق ، وأعرفه بصفة مباشرة ؛ ولكن منذ أن شرعت فى النظر ، والشكوك التى أثارها هذا النظر فىّ ، تلاحقنى فى السر وتقلقنى ، وبما أننى وضعت نفسى فى هذا الموقف ، فلن ارضى رضاء تاماً طالما أن فروضى كلها لم تثبت صحتها بعد ، أمام محكمة النظر ؛ وعلىّ أن ألقى على نفسى هذا السؤال : كيف يتم هذا ؟ من أين يصدر هذا الصوت الذى يتعالى من أعماقى ويأمرنى بالخروج من التمثل ؟

٨ — إنه لتوجد فىّ غريزة نشاط أو فاعلية مطلقة ، مستقلة عن كل ما عداها ،وتمثل شخصى فى ذاته ؛ فليس أشق على نفسى من أن تجد نفسها مندمجة فى شخص فرد آخر ، أو أن تتبين أنها وجدت لأجل فرد آخر ، أو بمجهود فرد آخر ؛ أريد أن أكون ، وأصير شيئاً من أجل ذاتى وبذاتى . هذه الغريزة ، أشعر بها ، منذ أدركت نفسى ، إنها مرتبطة — بطريقة لا تقبل الانفصام — بالوعى الذى لدىّ عن نفسى .

٩ — والشعور بهذه الغريزة أجعله واضحاً بفكرى ، فبالفكر أعطى أعينا للغريزة العمياء لتبصر بها ، إنه يجب علىّ بحكم هذه الغريزة أن أعمل كـكائن مستقل استقلالا خالصا : وهذه هى كيفية فهمى لهذه الغريزة ، وطريقة تعبيرى عنها ، يجب أن أكون مستقلا . . فمن أنا ؟ ذات عارفة وموضوع ، فى كائن

واحد ، أى فى نفس الوقت ؛ فهذا ما يحضرنى فى كل مرة أتأمل فيها نفسى : فأنا كائن أعى ، وأكوّن لحوى هذا الوعى فى نفس الوقت ، إننى ذلك الكائن الذى يحصل لديه الحدس ، والذى يحصل عنه الحدس المفكِّر ، والمفكَّر فيه . وبحكم هذه الصفة المزدوجة ، يجب أن أكون بنفسى ما أنا عليه ، فأضع أفكاراً بصفة مطلقة بنفسى ، وأنتج ، بصفة مطلقة بنفسى ، حالة لها وجود خارج الفكرة ؛ ولكن كيف تكون هذه العملية الأخيرة ممكنة ؟ إذ ليس فى مقدورى — وذلك بصفة قاطعة — أن أربط كائناً ما ، بما هو عدم ، أى بالخارج ؛ فمن المحال أن أحصل على شىء من العدم وحينئذ يتدخل فكرى الموضوعى بصفة إجبارية ، كوسيط ليقدم لى موضوعاً هو الكائن الجديد وهذا الكائن الجديد يرتبط بكائن آخر ، الذى هو « أنا » وله بحكم هذا الارتباط علة وجوده أو مبدأ وجوده فىّ ويكون بذلك ليس أصليا ، ولا يمثل مفتتح الوجود ، لأنه كائن مشتق . فالملحوظ إذاً أنه يجب أن أحقق علاقة أو صلة على ألا يكون ذلك بكائن منفصل عنى ، فهذا مالا أستطيعه .

١٠ — إن فكرى وهو الذى به أكوّن معنى له غاية متعينة هو بحكم طبيعته — حر بصفة قاطعة ، إذ أنه يخرج شيئاً من العدم[١] .

---

(١) يعنى : أنه يقدم لى الكائن الجديد المذكور آنفا .

ويجب أن أربط فعلي بفكرى ، هذا إذا كنت أريد أن يكون في استطاعتي أن اعتبر فعلي كفعل حر من نتاج ذاتي .

١١ — هذه هي الطريقة التي أفكر بها فيما يتعلق بشخصيتي المستقلة . إنني أنسب لنفسي القدرة على تكوين معنى عام ؛ لأنني أكونه . والقدرة على تكوين هذا المعنى أو ذاك ، لأنني أكونه ، وذلك بفضل القدرة المطلقة التي لي على نفسي من حيث إنها عقل . وأنسب إلى نفسي بالإضافة إلى ذلك القدرة على تمثل هذا المعنى بفعل واقعي خارج المعنى ، إنني أنسب إلى نفسي قوة واقعية ، فعالة ، منتجة للوجود . مغايرة كلية لملكة تكوين المعاني . وما تنتجه هذه القوة يمكن أن نعتبره معاني أيضا [1] ونسميها : « تصورات للأهداف «concepts de fin» ، ولا يجب أن تكون هذه منقولة عن شيء معطى «كتصورات المعرفة» «concepts de connaissance» إذ أنها نماذج لشيء سينتج ، وهذه القوة الواقعية يجب أن توجد خارجها ، وتبقى في نفسها هكذا ، وكل ما يجب أن تتقبله منها لن يتعدى التعين ، ولن تتدخل المعرفة . هذا هو الاستقلال الذي أنسبه إلى نفسي بفضل هذه الغريزة .

١٢ — ويبدأ لي أن النقطة التي يتعلق بها وعي كل واقعية توجد هنا ؛ فالفاعلية الواقعية للمعنى الذي لدى ، والقوة الواقعية

(١) يعني : ولو أنها معاني مخالفة للمعاني السالفة الذكر .

التى بفضل هذه الفاعلية أكون مضطراً لأن أنسبها إلى نفسى تكونان هذه النقطة . ولتكن واقعية عالم حس خارج ذاتى ما تكن ، فالواقعية فى ، أنى أملكها فى نفسى ، إنها موجودة فى إنها تقطن فى .

١٣ — إننى أفكر فى هذه الفاعلية الواقعية ، ولا أخترعها أو أختلقها. هذه الفكرة تصدر عن شعور مباشر بغريزة استقلالى. والفكرة لا تفعل غير إعطاء صورة من هذا الشعور الذى تشكله بشكل الفكرة . وقد يكون من المستطاع ضبط هذه العملية أمام محكمة النظر .

١٤ — ماذا ! هل سأتخبط ثانية وأضل طريق مع آراء أضعها لنفسى . وأنا الآن واع لما أقول ؟ لا ، إن التخبط لا يصمد أمام هذه المحكمة الصارمة .

١٥ — إننى أشعر فى نفسى بدفعة . أشعر بميل إلى أن أتقدم إلى الأمام . هذه حقيقة تبدو لى ، بل هى الشىء الحقيقى الوحيد فى العملية بأسرها . وبما أنى أنا الذى لدى شعور بهذه الدفعة ؛ وبما أنى لا أستطيع ، لا بوعيي كله ، ولا بشعورى أيضاً أن أتعدى ذاتى ؛ وبما أن هذه الذات هى آخر ما أقع فيه على هذه الدفعة ، فإن لدى شعور صادق بدفعة أساسها فى ، وتدفعنى إلى نشاط أو فاعلية أساسها فى أيضاً ؛ ولكن أليس من الجائز أن يكون

هناك — دون أن أعلم — دفعة من قوة غريبة عنى ، غير مرئية ، وأننى عندما تصورت أننى مستقل كنت ضحية تهيؤ من التهيئات البصرية التى يسببها ضيق أفق ؟ ليس لدى أى سبب أبرر به رفض ، هذا الفرض كما أنه ليس لدى أيضا ما يبرر قبوله . إننى مضطر أن أعترف بأنه فيما يتعلق بهذا الأمر ، لا أعلم شيئا ولا أستطيع شيئا .

١٦ — هل الحاصل أننى أشعر بهذه القوة الواقعية التى أنسبها إلى نفسى ، وهذا أمر عجيب ، دون أعلم عنها شيئا ؟ لا بالمرة إنها « القابل للتعين » « Le determinable » الذى أضيفه « للمتعين » « Le detrminé » أى للفعل الواقعى الذى ينتجه أيضا فكرى ، وذلك حسب قانون الفكر المعروف ، المولد للملكات وكل القوى .

١٧ — هذه الطريقة التى أرد نفسى بها من مجرد المعنى ، إلى ما أدعى أنه تحقق لهذا المعنى ؛ هل هى شىء آخر غير العملية المعتادة المعروفة لكل فكرة موضوعية ، من حيث أنها لا تريد أن تكون مجرد فكرة ولكن أن تعنى أيضا شيئا خارجاً عن الفكرة ؟ بأى حق غير مشروع سيكون لهذه الطريقة هنا قيمة أكبر عما لها فى أى مكان آخر ؟ هل إضافة واقعية فكرة ما ، لفكرة هذه الفكرة أهم من إضافة واقعية منضدة لمعنى : منضدة ؟ « إن تصور

غاية ما ، أى تعين جزئى للأحداث فى له ناحيتان : فهو ذات عارفة مفكرة ، وهو أيضا موضوع ، وفعل ، ما هى البراهين التى أستطيع أن أقيمها ضد هذا التفسير ، الذى يقوم بدون شك على استدلال مولد .

١٨ — إننى أقول إنه لدى الشعور بهذه الدفعة . إننى أقوله بنفسى وأفكر فيه أثناء النطق به ، ولكن هل هذا الشعور واقعى ؟ أليس كل ما أسميه شعوراً ما هو — مثلا — إلا ما وضع أمامى بفكرى الذى من صفته التحويل إلى موضوع ؟ وأليس هو مثلا النقطة الحقيقية الأولى حيث تمر كل موضوعية ؟ ثم هل أفكر ، ويتحول فكرى إلى واقع ، أم أفكر فقط للفكر ؟ وهل أفكر بصفة واقعية أم أفكر فى مجرد فكرة الفكر ؟ ماذا يمنع النظر من أن يضع هذه الأسئلة ويفضى بها إلى مالا نهاية ؟ وبأى شىء أستطيع أن أجيبه ؟ ما هى النقطة التى أستطيع أن آمره عندها بإيقاف أسئلته هذه ؟ إننى أعلم حقا ، أو يجب أن أتنازل عنه للنظر : إنه من الممكن أن نرجع إلى النفس بالنسبة لكل تعين للوعى وأن ننتج وعياً جديداً للوعى السابق ، وأن نرفع هكذا الوعى المباشر درجة ، فى كل مرة ، بعد أن نكون قد حجبنا الوعى السابق وجعلناه مشكوكا فيه . وأعلم أنه لا نهاية لهذا التدرج . إنى أعلم أن كل شك قائم على هذه العملية ، وأعلم أن النسق الذى هز نى هذه الهزة العنيفة يقوم

أيضا على تطبيق هذه العملية ووعيها وعيا واضحا .

١٩ — إنني أعلم ، أنني لو أردت أن أجعل من هذا النسق شيئاً آخر غير أن يكون لعبة تلقي بالحيرة والقلق في عقول الأفراد ، وإن أردت أن أطبقه في الواقع ؛ فيجب علي أن أرفض الطاعة للصوت الداخلي الذي يحدثني ، إنني لا أستطيع أن أريد الفعل . لأنني لا أستطيع . حسب النسق المذكور ، أن أعلم إذا كنت أستطيع العمل ؛ إنني لا أستطيع أبداً أن أصدق أنني أعمل في واقع : إن مايبدو لي كفعل ، يجب أن يبدو بصفة مطلقة أنه لامعنى له ، وأنه مجرد صورة خداعة . إن كل ماهو جاد ، وفيه نفع ، ينمحي من حياتي التي هي كفكري ، تتغير إلى مجرد لعبة ، دون نقطة بدء حقيقية أو غاية محددة .

٢٠ — هل سأرفض الطاعة لهذا الصوت الداخلي ؟ — إنني لا أريد ذلك . إنني سأعطي لنفس بمحض رغبتي . تلك الغاية التي تعرضها على هذه الدفعة ؛ وفي هذا التقرير سأقع في نفس الوقت على معنى واقعيته وحقيقته . وبالمثل على الواقعية التي يفرضها هذا المعنى . سأقف عند وجهة النظر الطبيعية حيث تضعني هذه الدفعة وسأهزأ بكل ما في مقدوره أن يشككني في حقيقتها .

٢١ — إنني أفهمك الآن أيتها الروح الرفيعة القدر ؛ لقد

وجدت العضو الذى يسمح لى بالوقوع على هذه الواقعية وعلى الحقائق الأخرى ، على ما أعتقد ، وأن أصدق فيها جميعاً فى نفس الوقت : أن العلم ليس هو هذا العضو . فلا يوجد علم يستطيع أن يحرك نفسه ويبرهن على نفسه بنفسه . فكل علم يفرض علماً أرفع منه . والتصاعد لا نهاية له . إنه الإيمان الذى به نتمسك بإرادتنا ، بالفكرة التى تتمثل بصفة طبيعية أمامنا ، لأنها وحدها تضعنا فى مستوى تحقق فيه غايتنا ، إنه الإيمان الذى يعطى صفة القبول للعلم ، إنه هو الذى يستطيع أن يعطى التوكيد ، وفى الواقع الاقتناع ، لما بدونه سيكون مجرد تهيؤ . إن الإيمان ليس علماً ، ولكنه تقرير من قبل الإرادة بأن يعطى للعلم قيمته كاملة تامة .

٢٢ — وسأتمسك بهذا التعبير الأخير ، وبالفرق بين علم وإيمان . واختلافهما ليس اختلافاً لفظياً بل هو تمايز حقيقى واقعى ، يفرق بينهما تفرقة تقوم على أساس ثابت ، وهى التى لها الأثر كل الأثر فى إبراز استعداداتى . إن كل اعتقادى ما هو إلا إيمان . والإيمان قائم على القلب لا العقل ، فإذا ما علمت ذلك ، فلن أسترسل فى المناقشة ؛ فهذا لن يجدينى ، ولن أترك نفسى تضل طريقها بالنقاش ؛ لأن مصدر اعتقادى يعلو أى نقاش . ولن أفكر فى أن أريد — بواسطة التفكير — أن أفرض هذا الاعتقاد على

غيري ، فهذه محاولة فاشلة ، ولن أدهش لفشلها . لقد شرعت في اعتناق اعتقادي ، ولا أريد أن أثبت صوابه ، إلا أمام نفسي. إن من له استعدادي الذهني ، وإرادتي المستقرة ، سيكون لديه اعتقادي ؛ إذ يستحيل أن يتوفر هذا الاعتقاد فيمن لاتتوفر فيه هذه الإرادة . ومعرفتي بهذا تجعلني على علم بالنقطة التي يجب منها أن يبدأ كل تكوين لذاتي ولغيري : يجب أن يبدأ هذا التكوين من الإرادة وليس من العقل ؛ ولمجرد استقامة الإرادة ، وميلها بإخلاص نحو الخير ، يقع العقل من نفسه على الحقيقة . وإذا حدث ولجأنا فقط إلى العقل ، مغفلين الإرادة ، فسيترتب على ذلك بكل بساطة ، حصول نوع من السفسطة والقدرة على التقارع بالألفاظ لاغير . ومنذ اللحظة التي أعلم فيها هذا ، يصبح في مقدوري القضاء على كل علم خاطىء من الجائز أن يقوم في وجه إيماني هذا . لقد أصبحت أعلم أن كل حقيقة ندعى أنها من صنع الذهن أو العقل ، دون أن تتبين أنها تقوم أيضاً على الإيمان ، فهي غير صحيحة ومختلقة ، بما إن العلم الخالص ينتهي بنا فقط إلى الاعتراف بأننا لانستطيع أن نعرف شيئاً . لقد أصبحت أعلم أن هذا العلم الغير صحيح ، الذي يقوم على ماوضعه له الإيمان من مقدمات أولى ، قد انحرف عن هذه المقدمات باستنتاجاته الخاطئة . لقد أصبحت أملك ، منذ اللحظة التي علمت فيها هذا ،

محك أو معيار كل حقيقة وكل اعتقاد . إن الحقيقة تنبثق فقط من الضمير الأخلاقى . وكل مايتعارض مع هذا الضمير ، ومع إمكان إطاعته ، وتقرير هذه الطاعة ، فهو بكل تأكيد خطأ وليس فى مقدوره أن ينتهى بنا إلى أى اعتقاد ؛ ولو أننى لا أستطيع أن أكشف الآن عن دواعى هذا الخطأ .

٢٣ — والأمر بالمثل بالنسبة لجميع الذين يرون نور الحياة ؛ فإنهم يقعون على الحقيقة كلها التى توجد بالنسبة لهم بالإيمان فقط لاغير . وهذا الإيمان يفرض نفسه عليهم منذ ولادتهم ، فهو مفطور فيهم جميعاً . وكيف يمكن أن يكون الأمر غير ذلك ؟ فليس فى العلم أو الحدس أو الاستقراء ، مايجعل تمثلاتنا شيئاً آخر غير مجرد صوراً تفرض نفسها علينا بالضرورة . ونحن الذين نعطيها بعد ذلك كأساس لها : شيئا يوجد بصفة مستقلة عنها ، وإذا كان لدينا جميعا ملكة النفوذ وراء شعورنا الطبيعى الأول ، وفينا دفعة قوية إلى ذلك ، فلماذا يقوم عدد قليل من الناس بذلك ، وإذا حاولنا أن نوجههم إلى هذا الطريق امتنعوا عنه بكل قوة ؟ ولكن ماذا يبقيهم إذاً فى هذا الشعور الطبيعى الأول ؟ لا يحدث ذلك لأسباب مصدرها العقل ؛ لأن هذه الأسباب لا توجد فيه . وكل ما هنالك أنهم يهتمون بواقع يريدون إنتاجه ؛ ورجل الخير هو الذى ينتجه والرجل العامى الذى يحب الملذات ، هو الذى ينغمس فيه ليتمتع به . هذا الاهتمام ، لا يمكن لأى من الأحياء

الاستغناء عنه ، أو عن الإيمان الذى يصحبه على العموم . إننا نولد جميعاً وفينا الإيمان ؛ فمن كان أعمى البصيرة اتبع ميله الدفين هذا ، الذى لا يقاوم دون وعى أو تمييز ، ومن كان متفتح القلب يقظ الروح اتبعه بتصديق واع لأنه يريد أن يصدق .

٢٤ — يا لجمال الوحدة فى الطبيعة الإنسانية، ويا لكمالها فى ذاتها ورفعتها وعلوها ! إن فكرنا لا يقوم فى ذاته ، مستقلا عن غرائزنا وميولنا ؛ فالإنسان لا يتكون من شطرين متوازيين ، إنه واحد وذلك بصفة مطلقة قاطعة . إن كل فكرنا يوجد فى غريزتنا نفسها ؛ هذه هى ميول الفرد ، وهذه هى معرفته . إن هذه الغريزة لا تفرض علينا طريقة معينة للتفكير، طالما أننا لم نتبين ضغطها ؛ إذ يختفى الضغط عندما نتبينه ؛ إذاً فليست الغريزة هى التى تكون بنفسها طريقة التفكير ، إننا نحن أنفسنا الذين نكوّن هذه الطريقة حسب غريزتنا .

٢٥ — ولكن علىّ أن أفتح عينى ، إذا كنت أريد أن أعرف نفسى بطريقة كاملة ؛ يجب أن أتبين الضغط . فهذه هى غايتى . يجب أن أكوّن لنفسى بنفسى طريقة التفكير . وسأقوم بذلك بصفة ضرورية حسب الفرض الذى افترضته ، إننى إذاً مستقل بصفة مطلقة ، وأكمل نفسى، وأصل بها إلى النهاية بنفسى. إن المصدر الأول لكل فكرى وحياتى ، هذا الذى منه ينبثق

كل ما يمكن أن يكون فى ، أى فى الأنا ، ومن أجل الأنا ، وبالأنا ؛ هذا الذى هو أعمق وألصق ما فى روحى ، ليس روحا غريبة عنى ؛ ولكنها بكل بساطة وبكل ما فى هذا اللفظ من قوة ، ينتج بنفسى أو بالأنا . إننى بصفة قاطعة مطلقة من عمل نفسى . ولقد كان من الجائز أن أتبع — وأنا مغلق العينين — ميل طبيعتى العقلية . ولكننى لم أرغب فى أن أكون من عمل الطبيعة . ورغبت فى أن أكون من عمل نفسى ، وقد صرت هذا العمل ؛ لأننى أردته . لقد كان من الممكن ، وذلك بالدخول فى تفاصيل تأملية أن أتشكك فى الشعور الطبيعى وأسدل عليه الستار وينتهى كل شىء ؛ ولكننى تركت نفسى لهذا الشعور الطبيعى بحرية لأن هذه هى إرادتى . وقد اخترت طريقة التفكير هذه من بين طرق أخرى كانت فى الأفق ، بعد تأمل طويل ونقاش توفرت فيه حرية الرأى والدقة والحرص الشديدين ؛ لأننى تبينت أنها وحدها تليق بكرامتى وغايتى ؛ فبكل حرية وكل وعى وقفت فى النقطة (أو الموقف) الذى تركتنى فيه طبيعتى . وإنى أقبل ما تقوله هذه الطبيعة ؛ ولكننى لا أقبله لأنى مضطر إلى قبوله ؛ ولكن لأننى أصدق به ؛ لأننى أريد ذلك .

٢٦ — إن الغاية العليا لعقلى تملؤنى احتراما . فذهنى لم يعد

تلك القوة الخاويه ، التى تعمل فلا تعلمنا بشيء ، ولا يكون عملها من أجل شيء ، لقد أعطى لى العقل لأحقق أعمالا عظيمة . وقد كلفت بصقله لأنتهى به إلى هذا الهدف إن العقل بين يدىّ ، ومن بين يدى ستطلب كل تنمية له وتقدم . إننى أعرف ذلك بصفة مباشرة وضرورية ، وتوكيد وعي هذا يغنينى عن أى نقاش جدلى . إننى أعلم أنه لاشيء يجبرنى على أن أترك أفكارى تتكون دون روية أو بصيرة بدون هدف . إن لدى الفرصة لإيقاظ انتباهى — حسب رغبتى — وتوجيهه الوجهة التى أريدها ؛ فأبعده عن هذا الموضوع ، أو أركزه على ذلك ؛ إننى أعلم أن الأمر يرجع لى بصفة تامة لكى أتابع دراسة هذا الموضوع حتى أستوفيه ، وأن الاعتقاد فيه بعد ذلك سيبهرنى ؛ إننى أعلم أن الضرورة الغاشمة لا تفرض علىّ نسق تفكيرى هذا كما أن الصدفة العمياء لاتلعب بفكرى ولكن أنا الذى أفكر وأستطيع أن أبسط حسب مزاجى مجال تفكيرى : وقد وقعت — عن طريق التفكير — على أكثر من ذلك ؛ فقد وجدت أننى أنا فقط الذى أنتج بنفسى طريقة تفكيرى ، والشعور المتعين الذى لدى عن الحقيقة على العموم ؛ إنه فى مقدورى الآن أن أحرم نفسى ، بحكم الجدل السفسطائى من كل معنى يمكن أن يكون لدى عن الحقيقة . كما أنه فى مقدورى بالإيمان الطيع . أن أترك نفسى

للحقيقة . فطريقة تفكيرى كلها ، والتكوين الذى أعطى لذهنى ، والأشياء أيضاً التى أركزه عليها ، لا تتبع إلا ذاتى . إن فهم كل ذلك كسب لى : ونقائص فهمى تكون فى الغموض والخطأ الذى يعترى هذا الفهم .

٢٧ – لا يوجد إلا نقطة واحدة يجب أن أركز عليها باستمرار كل ملكة تفكيرى وهى : ماذا يجب أن أفعل ، وكيف أنفذ – فى أحسن صورة – ما أمرت به ؟ يجب أن تتوجه أفكارى صوب فعلى ؟ ويجب أن أرى فيه الوسيلة ، الحقة ، للوصول إلى هذا الهدف . وإذا كان الأمر غير ذلك . فكأنه عبارة عن لعبة لا معنى لها ، ولا هدف ، ويكون ضياعا للقوة والوقت ، وتشويه للملكة النبيلة التى أعطيت لى لتحقيق هدفى .

٢٨ – إن لى الحق أن آمـــل ، وأن أنتظر ، نجاح تفكيرى ، إن الطبيعة التى يجب أن أعمل فيها ليست شيئاً عمل دون اعتبار لشخصى ، بحيث يكون بالنسبة لى لا يمكن الدخول فيه أبداً . لقد كوّنت بقوانين فكرى الخاصة ؛ فيجب أن تكون متفقة مع هذه القوانين ؛ ويجب أن أستطيع أن أدخل فيها فى كل وقت ، وأتعرف عليها . وأغوص فيها إلى أعماقها . إنها لا تعبر فى كل مكان إلا عن علاقات وصلات لنفسى مع نفسى ؛ والتوكيد الذى فى عن معرفة نفسى ، وتوكيد أننى أستطيع كشفها . فإذا بحثت عما يجب أن أبحثه

عنه . فسأجده . وإذا وضعت الأسئلة التي يجب أن أضعها ، فسأحصل على الجواب عنها .

المسألة الأولى :

٢٩ — هذا الصوت الداخلي الذي أؤمن به ، والذي يجعلني أصدق كل ما أصدقه ، لا يأمرني ببساطة — بصفة عامة — أن أعمل . هذا مستحيل ، إن جميع هذه المبادىء العامة لا توجد ، إلا بعد انتباهي الحر . وتفكيري الموجه إلى وقائع عديدة ؛ ولكنها ليست كلها نفسها التعبير عن واقعة . فصوت ضميري هذا يأمرني ، في كل موقف خاص من مواقف وجودي ، بما يجب أن أفعله بالضبط في هذا الموقف وبما يجب ألا أفعله . إنه يصحبني وعلى أن أوجه له أذناً صاغية ، خلال جميع حوادث حياتي ، ولا يرفض لي أبداً موافقة عندما يكون على أن أعمل . أنه يعين مباشرة اعتقادي . ويسحب — بطريقة لا تقاوم — التحامي معه : إنه يستحيل على أن أحاربه .

٣٠ — أن أنصت له ، وأطيعه بشرف وصراحة ، دون خشية أو نقاش دقيق ؛ فهذه هي غايتي الوحيدة ، وهذا هو كل الهدف من وجودي . إن حياتي تمتنع أن تكون لعبة دون حقيقة أو معنى ؛ فهناك شيء يجب أن يعمل ، لمجرد أنه يجب أن يُعمل ؛ أنه بالضبط ما يطلبه الوعي مني ، مني أنا الذي

أجد نفسي موضوعا فى هذا الموقف ؛ إننى أوجد فقط لكى يُعمل هذا ويتحقق ؛ فلدى العقل لكى أعرف ذلك ، ولدى القوة لكى أحققه .

٣١ — إنه عن طريق أوامر الوعى أو الضمير فقط ، توجد حقيقية وواقعية فى تمثلاتى . إننى لا أستطيع أن أرفض — لهذه الأوامر — لا انتباهى ولا طاعتى ، دون أن أتنازل عن غايتى .

٣٢ — إننى لا أستطيع إذاً أن أرفض الإيمان بالواقع الذى تستجلبه هذه الأوامر معها ، دون أن أنكر بالمثل غايتى ، إنها حقيقه مطلقة ، لاتحتاج إلى أن نبرهن عليها ، ولا أن نبررها ، إنها أولى الحقائق بل وأساس كل حقيقة أخرى ، وكل يقين . وعلىّ أن أرضخ لها ، ويصبح بذلك كل ما فرضتة يقينيا وحقيقيا — لمجرد إمكان هذا الرضوخ — حقيقياو يقينيا بالفعل . إذا ما فكرت على هذا النحو .

٣٣ — إننى ألمح فى الفضاء رؤى ، أنقل إليها معنى ذاتى ، إننى أفكر فيها ككائنات مشابهة لى . وإذا أطلت النظر ، ودخلت فى الأمور إلى أعماقها فإننى سأتبين ، وربما أكون قد تبينت أن كائنات العقل هذه التى أضعها خارج ذاتى ، ما هى إلا نتاج تمثلى الخاص بى ، وأننى أضطر بفضل قانون قائم من قوانين فكرى ،

إلى أن أضع خارج ذاتى معنى ذاتى ، وأنه بفضل نفس هذه القوانين لا يمكن أن ينتقل هذا المعنى إلا لبعض الحدوس المتعينة فى . ثم إن صوت ضميرى يصيح بى : يجب أن تعتبر هذه الكائنات – ولو أنها بالذات من أجل الذات ، ككائنات موجودة فى ذاتها – حرة ، مستقلة ، لا تتصل بك فى شيء . وافرض – كأمر متعارف عليه – أنها تستطيع ، وهى مستقلة كل الاستقلال عنك ، أن تضع لنفسها ، بنفسها ، حسب أهدافا . فلا ترفض ، أبداً هذه الأهداف ، بل على العكس شجعها بكل قواك ، واحترم حريتها ، واحتضن بذلك غاية الآخرين ، بنفس الرعاية والحب اللذين تحتضن بهما غايتك – على إذاً أن أتصرف على هذا النحو ، وما أن أقرر الوضوح لصوت ضميرى حتى أرى أنه يجب أن يتجه تفكيرى نحو هذه الطريقة فى التصرف . وسيتجه إليها بصفة ضرورية . سأعتبر هذه الكائنات دائماً كائنات توجد بذاتها . مستقلة عنى ، وتضع لنفسها غايات وتحققها . ولن أستطيع أن أنظر إليها نظرة أخرى ، ولن يكون نتاج النظر حلماً من الأحلام بعد اليوم . لقد ذكرت الآن أنى سأعتبر هذه الكائنات مماثلة لى . وللدقة : فليس الفكر هو الذى يقدمها لى على هذا النحو ؛ بل صوت الضمير الذى هو الأمر القائل لى : هنا حد من حريتك هنا ، افرض واحترام الأهداف الغريبة عليك – هذا ما يجرى فى النفس – هنا يوجد بكل تأكيد ويقين كائن مماثل لى ، ويوجد

من أجل ذاته ؛ فلا يمكن أن أرى هذه الكائنات فى صورة أخرى؛ ولا يمكن أن أغض النظر عنها فى التأمل ، إلا إذا أنكرت صوت ضميرى.

٣٤ — إننى أرى أيضاً رؤى أخرى لا أعتبرها كائنات مماثلة لى؛ ولكن كائنات مجردة من العقل . إن النظر لن يتعثر ليثبت أن تمثل أشياء كهذه يتم فقط فى خيالى وحسب طرق تخص هذا الخيال . غير أننى أتبين هذه الأشياء أيضاً بحكم احتياجى إليها والرغبة فيها والتلذذ منها ؛ فالشىء يصبح طعاماً أو شراباً بالنسبة لى ، لا عن طريق معنى من المعانى ، ولكن عن طريق إرضاء هذا الشىء لحاجة الجوع أو العطش التى شعرت بها ، إننى مضطر إلى أن أصدق فى واقعية هذا الذى إذا نقص عرض كيانى الجسمانى للهلاك ، وإذا وجد كان فى مقدوره — وحده — أن يحافظ على هذا الوجود ، ويتدخل ضميرى الأخلاقى ليهذب ويحد من هذه الغريزة الطبيعية : عليك واجب المحافظة على ذاتك ، وعلى قواك الطبيعية ، وعلى مرانها وتقويتها ؛ فهذا أمر يدخل ضمن خطة العقل . لن تستطيع أن تحتفظ بهذه القوة إلا بمران ملائم لها ، ومتفق مع القوانين الباطنة الخاصة بها . ثم لاحظ أنه يوجد أيضاً خارج ذاتك ، عدد وفير من الكائنات الشبيهة بك ، والتى لها قوى شبيهة بقوتك ويعتمد على قواها كما يعتمد على قوتك ؛ وهذه القوى لا يمكن أن تبقى إلا بالطريقة التى تبقى بها قوتك ؛ فاسمح لهذه الكائنات باستعمال ما يخصها ، كما تستعمل أنت

ما يخصك . واحترم ما يخصها كملك لها ؛ وتصرف فيما يخصك كما يحلو لك — هكذا يجب أن أعمل ، ويجب أن أفكر . إننى مضطر إذاً إلى أن أقبل أن هذه الأشياء تخضع لقوانين طبيعية تخصها ، وهى مستقلة عنى ؛ وإننى مضطر إلى الاعتراف بها ؛ وإننى مضطر كذلك إلى أن أنسب لها وجوداً مستقلا عنى ، ومجبر على أن أصدق فى مثل هذه القوانين ومن واجبى أن أعرف هذه القوانين ؛ لأن هذا سيترتب عليه اختفاء النظر الخاوى ، كما يختفى الضباب بانتشار حرارة الشمس .

٣٥ — وباختصار ، لا يوجد بالنسبة لى كائن خالص لا تكون له صلة بى ، ولا يكون لدى عنه حدس لمجرد الحدس ؛ إن كل ما يوجد بالنسبة لى — لا يوجد إلا لأنه يرجع إلى . غير أنه لا يوجد إلا صلة (أو علاقة) واحدة ممكنة بالنسبة لى ؛ وكل ما تبقى يتبع هذه العلاقة : إن غايتى هى أن أتصرف أخلاقياً ، وأن عالمى هو مجال واجباتى ، ولا شىء غير هذا ، إنه لا يوجد بالنسبة لى عالم آخر . ولا خواص أخرى لعالمى ؛ ففهمى وأى فهم آخر متناه ، ليس فى استطاعته أن يتصور عالماً آخر . إنه عن طريق هذه العلاقة فقط يفرض كل ما يوجد من أجلى ، وجوده وواقعيته على ؛ وإننى أتصوره فقط عن طريق هذه العلاقة . ولا يوجد فى أى عضو يهدينى إلى أى وجود آخر .

٣٦ — وإذا تساءل متسائل : هل يوجد فعلا عالم كما أتمثله ؟

فلن أستطيع أن أجيب إجابة قاطعة ويقينية . إن كل ما أستطيع أن أقوله هو هذا : إن على — بكل تأكيد وفعلا — واجبات متعينة تبدو كواجبات نحـــو هذه الأشياء ، وهذه الواجبات المتعينة ، لا أستطيع أن أتمثلها ، ولا أن أنتهى منها ، إلا فى عالم يكون حسب ما أتمثله . وزيادة على ذلك ، فحتى هذا الذى لم يفكر أبداً فى غايته الأخلاقية ، — ولو أن مثل هذا الشخص من الصعب أن يوجد — أو على فرض أنه فكر فيها على العموم ولم توجد فيه أبداً أية نية لتحقيق غايته الأخلاقية فى أى يوم من أيام المستقبل القريب ، حتى هذا الشخص يجد نفسه أمام عالم حسى ، وتصديقه فى واقعية تأتى إليه فقط من مفهوم العالم الأخلاقى الذى يوجد فيه . فإن لم يقبل هذا العالم الأخلاقى بحكم فكرة واجباته ، فإنه يقبله على الأقل بحكم طلبه لحقوقه . فربما أن الذى لن يفرضه أبداً على نفسه سيطلبه بكل تأكيد من الآخرين : وهو أن يعاملوه بثبات وتفكير حسب هدف هو هدفه، لا كشيء مجرد من العقل ، ولكن ككائن حر ومستقل . ثم لكى يرضيه الآخرون ، فسيرى نفسه مضطراً ، حقاً ، إلى أن يتصورهم هم أيضاً ككائنات عاقلة ، حرة ، ومستقلة، وليست خاضعة بالمرة لمجرد قوى طبيعية . وأنه إذا كان ، حتى فى استعماله للأشياء ، التى تحيط به ، وفى تمتعه بها ، ليس لديه غاية أخرى غير أن يتمتع بها ، فإنه سيطلب على الأقل هذه المتعة كحق له ، ولن يستطيع أحد أن يعارضه فى هذا.

٣٧ — إنه إذاً يحيط بالعالم المحسوس اللاعاقل بمعنى من المعانى

الأخلاقية . ولا يوجد أحد يعى نفسه يستطيع أن يتنازل عن المطالبة باحترام كوننا كائنات عاقلة، مستقلة، تحافظ على نفسها، ويصاحب هذه المطالبة جد، وابتعاد عن الشك، وإيمان بالواقع، عندما لا تكون هذه المطالبة مرتبطة بالاعتراف بقانون أخلاقى داخلى — إن الذى ينكر غايته الأخلاقية الخاصة، ووجودك الخاص بك. ووجود عالم مادى، وذلك على سبيل المداعبة أو عدم الاكتراث بما يقدمه النظر، ينبغى أن تهاجمه بحق، وتطبق عليه مبادئه الخاصة به، وتتصرف معه كما لو لم يكن موجوداً أو كما لو كان كتلة بلا حياة؛ فلن يتوانى عن أن يجد المداعبة غير مستحبة، وسيخجل من نفسه بحق، وسيعاتبك بشدة على معاملتك له على هذا النحو، وسيدعى أنه ليس لك الحق ولا الإذن فى هذا، سيعترف إذاً فى الواقع، بأنك تستطيع بكل تأكيد أن يكون لك أثر عليه أنه موجود، وأنت موجود، وتوجد وسيلة لأن يكون لعملك أثر عليه، وأنه لديك على الأقل واجبات نحوه.

٣٨ — إنه إذاً ليس فعل الأشياء التى ندعى أنها موجودة خارجنا والتى لا توجد بالنسبة لنا، ولا نوجد بالنسبة لها، إلا بقدر معرفتنا لها؛ وإنه أيضا ليس تشكيلا حراً، خلقه خيالنا أو فكرنا، وتبدو منتجاته على أنها كذلك أى كصور خاوية؛ فليس الأمر كذلك، إنه الإيمان الضرورى بحريتنا وبقوتنا

بفعلنا الحقيقي وبقوانين متعينة للنشاط الإنساني إنه الإيمان الذي يعطى أساسا لكل وعى للواقع الموجود خارجنا ؛ وهذا الوعى ليس هو نفسه إلا إيماناً. بما أن أساسه الإيمان ويترتب بالضرورة على هذا الإيمان . إننا مضطرون إلى أن نقبل أننا يجب أن نعمل بطريقة ما ، إننا مضطرون إلى أن نقبل مجالا نعمل فيه : هذا المجال هو العالم الذي يوجد بالفعل كما نقع عليه ؛ وهذا العالم ليس شيئا بالمرة غير هذا المجال ولا ينبسط بأى طريقة خارج هذا المجال . إنه وعى العالم الواقعى ويحدث بناء على هذه الحاجة إلى العمل . وليست الحاجة إلى العمل هى التى تحدث بناء على وعى العالم الواقعى ؛ إن الحاجة إلى العمل هى التى توجد أولا . ووعى العالم الواقعى مشتق منها ؛ إننا لانعمل لأننا نعرف أننا نعلم ، بل الأمر على عكس ذلك لأن غايتنا هى العمل . فالعقل العملى هو أساس كل تعقل . والقوانين التى تحكم أفعال الكائنات العاقلة لها يقين مباشر وعالمها . ليس يقينيا إلا لأن هذه القوانين يقينية . إننا لانستطيع أن نتنازل عن هذه القوانين ، دون أن ندخل نحن والقوانين فى العدم المطلق : إننا ـ فقط عن طريق أخلاقيتنا ـ نخرج من هذا العدم ونبقى أنفسنا فوق هذا العدم .

المسألة الثانية :

٣٩ — يجب أن أفعل بصفة عامة شيئا لكى يحدث هذا

الشيء، وألا أنقل هذا الشيء الآخر لكيلا يحدث هذا الشيء الآخر؛ ولكن هل أستطيع أن أعمل دون أن أرى هدفا متميزاً لفعلي؟ ودون أن يكون أمام نظري شيء لا يمكن أن يكون ولن يكون ممكنا إلا بفعلي وفقط بفعلي؟ هل أستطيع أن أريد دون أن أريد أبداً بالمرة! سيكون ذلك ضد طبيعة عقلي كلية، فلكل فعل في فكري يوجد كائن مقابل له يجب أن يمثل أمامي سواء كان ذاتا أو حالة، ويحدث ذلك بصفة مباشرة، وحسب قوانين فكري البسيطة، ويكون الفعل بالنسبة لكل، كالعلة للمعلول. ولا يجب أن يحدد هدف فعلي من أجل ذاته. كأن يكون ذلك بحكم حاجة طبيعية مثلا. ولا أن تحدد طريقة العمل المتعينة على العموم بعد هذا الهدف؛ بل لا يجب أن يكون لدى هدف لسبب بسيط وهو أنني أملكه؛ ولا يجب أن أبحث بعد ذلك فيما يجب على أن أعمله لكي أصل إلى هذا الهدف؛ اذ لا يجب أن يتبع فعلي الهدف منه؛ فيجب بكل بساطة أن أعمل — بطريقة ما، لأنه يجب أن أعمل. هذه هي النقطة الأولى، ولكن صوتي الباطني يحدثني فيقول: من طريقة العمل هذه ينتج شيء ما، هذا الشيء يصبح بالضرورة هدفي، لأنه يجب أن أنفذ الفعل الذي هو الوسيلة وليس إلا وسيلة، أريد أن يصير شيء ما واقعياً، ويجب أن أعمل لكي يصير واقعياً؛ فلست جوعانا لأنه يوجد أمامي طعام؛ ولكن لأنني جوعان حتى أنني آكل هذا أو ذاك، وبالمثل لست أعمل

لأنه لى هذا الهدف ؛ ولـكن يصير شيء ما هدفاً لى ، لأنه يجب أن أعمل بمثل هذه الطريقة ، كما أنه لم تسترع نظرى أولا النقطة التى أريد أن أخط خطى تجاهها ، وليس وضعها هو الذى سيحدد اتجاه الخط والزاوية التى سأوجدها . بل على العـكس من ذلك ، فإنى أخط ـ بكل بساطة خطى بزاوية مستقيمة ، وهـكذا تتعين النقط التى يجب أن يتقابل معها خطى . فليست الغاية هى التى تعين فحوى الأمر ، إنه على العـكس الفحوى هى التى تعطى مباشرة بالأمر هى التى تعين الغاية .

٤٠ — إنى أقول إن أمر العمل هو الذى يحدد غايتى ، مما يضطرنى ، فى نفسى إلى أن أفـكر : أنه يجب أن أعمل هـكذا ؛ ويضطرنى إلى أن أصدق أن فعلى سيـكون له نتيجة ؛ إنه يفتح أمام أعين فـكرى مجالا لعالم آخر ، هو فى الحقيقة عالم ، أو حالة وليس فعلا ، إنه عالم آخر أفضل من ذلك الذى أقع عليه بحاسة النظر ؛ والذى يحدث أن لدى رغبة فى هذا العالم ، وأنى أحيط به بكل غرائزى ، وأنى أتوق إليه ولا أعيش إلا فيه ،ولا أرضى إلا به ، هذا الأمر يضمن لى بذاته أنى سأحقق هذه الغاية . إن كل فـكرى يتوجه إلى هذا الأمر وكل حياتى تتعلق به بحيث لا أرى شيئاً آخر خارجاً عنه ، هذا الشعور يصحبه فى نفس الوقت اعتقاد راسخ فى أن وجود هذا الأمر حقيقى وأكيد ويحذف حتى إمكان التفـكير فى العكس . إذا كنت أعيش فى الطاعة ، فإنى

أعيش فى نفس الوقت فى حدس غايتها ، وفى العالم الأفضل الذى وعدت به .

٤١ — ولكن بمجرد تأمل عالم على هذا النحو ، ينتهى بى ، دون احتياج إلى أمر ، إلى أن أرغب فيه ، وأنشده بشدة بل وأكثر من ذلك إلى أن أطلب بصفة قاطعة هذا العالم الأفضل . وإنى حين ألقى بنظرة على العلاقات الحالية بين الأفراد فيما بينهم وبين الطبيعة ، وأتبين ضعف قوتهم ، وأرى قوة آمالهم وميولهم أسمع صوتا لا يقاوم يهتف بى قائلا : يستحيل أن يستمر هذا الموقف ، يجب أن يتغير كل شىء ويصير أفضل مما هو عليه .

٤٢ — إنه يستحيل علىّ أن أتصور أن موقف الإنسانية يجب أن يبقى دائما على هذا النحو ، وأن تكون هذه هى غايته القصوى ، ولو كان الأمر كذلك ، لأصبح كل شىء حلما وتمويها ولن تكون هناك أية قيمة للحياة ولتقريرنا لموقف معين فى اللعبة التى تتجدد باستمرار ، دون غاية ، أو معنى . هذه الحالة ليس لها قيمة بالنسبة لى ، إلا إذا استطعت أن أعتبرها وسيلة للوصول إلى حالة أفضل ، أى كفترة انتقال نحو حالة أرفع وأكثر كمالا . إنى أتحمل هذه الحياة ، وأحترمها ، وأحقق فيها بسرور ما يجب أن أفعله ، ليس لها ، بل للمستقبل الأفضل الذى تهيئه . إن فكرى لا يستطيع أن يبقى فى الحالة الراهنة . ولا يستريح فيها لحظة

واحدة ، إننى أقاوم هذه الحالة بقوة وكل حياتى تتجه ، دون أن يستطيع شيء أن يوقفها عن السير ، نحو المستقبل ، نحو مستقبل أفضل .

٤٣ — هل لا آكل أو أشرب إلا لأستطيع أن أجوع وأعطش من جديد وذلك حتى يبتلعنى القبر المفتوح دائما تحت قدمى ، ثم أنبت وأشق التربة من جديد لأكون غذاء لكائنات أخرى ؟ هل سأولد كائنات من نوعى ، لكى يستطيعوا بدورهم أن يأكلوا ويشربوا ويموتوا ، ويتركوا من بعدهم كائنات من نوعهم تعمل ما عملته أنا ؟ ما فائدة هذا الدور وهذا التجديد الذى لا ينقطع ، هذه اللعبة التى تبدأ دائما بنفس الطريقة ، حيث كل شيء يولد لكى يموت ، ويموت ، ليصير بكل بساطة إلى نفس الشيء . فكأن هناك وحش يلتهم نفسه دون كلل . وذلك لكى يوجد نفسه من جديد . ولا يوجد نفسه من جديد إلا ليستطيع أن يلتهم نفسه من جديد ؟

٤٤ — وعلى العموم فلا يمكن أن تكون غاية وجودى ووجود كل كائن مقصورة على هذا الذى ذكرته . يجب أن يكون هناك شيء وجد لأنه صار كذلك ، وهو الآن باق ولا يستطيع أبداً أن يصير إلى ما سبق أن صار إليه . وهذا الشيء يجب أن يحدث فى تغير ما هو قابل للفناء ، ويواصل وجوده معه ،

ويرحل دون أن يمسى غارقا فى محيط الزمن .

٤٥ — إن الجنس الإنسانى يقتلع جوهره ، واستمرار بقائه بشق النفس من عدوته الطبيعة . فالعدد الأكبر من الأفراد يضطر أثناء حياته إلى أن يبقى خاضعا لضرورة العمل الشاق . ليهيء لقمة العيش لعدد قليل يفكرون بالنيابة عنهم . فهناك عقول جبارة تضطرها الظروف القاسية إلى أن تكرس أفكارها وجهودها للأرض التى تنتج الغذاء . وكثيراً ما يحدث أنه ، عندما ينتهى عامل من عمله ويكون على وشك أن يجنى - كثمار لجهوده - بقاءه واستمرار عمله — إذا بالزمن يعاديه فيهدم له فى لحظة ما بناه فى سنين طويلة بعرق جبينه ، فيجد هذا الفرد المجتهد المفكر نفسه ، معرضا للجوع والشقاء ، وهو لا يستحق ذلك . وكثيراً ما يحدث أيضا طوفان ، أو زوابع أو انفجرات بركانية ، تبيد بلاداً بأسرها وتفنى أعمالا تحمل طابع فكر نابه ، فيفنى الأفراد وتنطوى أعمالهم معهم تحت التراب بفعل يد الموت القاسية . ثم إن الأمراض تنتهى بكثير من الرجال الأقوياء والأطفال إلى المقابر قبل الأوان . فينتهى وجودهم دون أن يكون له ثمرة ودون أن تترتب عليه أية نتيجة . وكذلك الأوبئة التى تنتشر فى دول مزدهرة وتترك الأفراد القلائل الذين ينجون منها محرومين من مساعدة وصحبة من هلك من زملائهم . إن هذه

الأوبئة تفعل ما بوسعها لكى تجعل المقاطعات التى اجتهد الفرد بعمله المتصل لامتلاكها ، تجعلها جرداء — هذا هو حال الدنيا ومن المستحيل أن يستمر هذا الحال إلى ما لا نهاية . إذ أن العمل الذى يحمل طابع العقل ، ويكون قد تمّ لتدعيم قوة الفكر لا يضيع كلية فى سياق الزمن .

إن التضحيات التى يقدمها العقل للطبيعة الغاشمة يجب أن تكون قد استرضت حاجة الطبيعة إلى التدمير ، فتحد من قسوتها ؛ يجب ألا تعطى هذه القسوة فرصة معاودة كرتها . يجب أن تكون الأصطدامات التى حدثت قد استنفذت كل ما يوجد من عدم توافق بين الإنسان والطبيعة ، الأمر الذى يتسبب عنه ظهور الانفجارات . إن ما يحدث من زوابع مخربة وزلازل وانفجارات بركانية ما هو إلا صورة لمقاومة المادة الشديدة للتقدم المنتظم المتصل ، الحى ، العاقل ، الذى يضطرها إلى الخضوع له ضد غرائزها الخاصة ، مما يترتب عليه تكوّن مختلف مميزات الكرة الأرضية . هذه المقاومة ستتضاءل رويداً رويداً وتنتهى بأن تفنى ؛ ولا يوجد فى التقدم المنتظم شىء يمكن أن يرجعها ثانية إلى ما سبق أن كانت عليه وعندما يستقر أمر هذا التكوين تتهيأ الطبيعة لسكن الإنسان ، وتصبح رويداً ، رويداً فى حال يمكن أن نطمئن إلى سيره المنتظم ، وستكون هناك علاقة متعينة بين قوتها والقوة المهيأة للسيطرة عليها ، أى قوة الإنسان . وبقدر توفر هذه

العلاقة ، واستقرار التكوّن الملائم للطبيعة ، يتأكد عمل الإنسان الناتج من مجرد وجوده المستقل عن نواياه ويتأكد تدخله فى الطبيعة ، ويحصل بذلك مبدأ جديد يبعث الحياة فى كل مكان ؛ فزراعة الأرض التى تحي جو الغابات - الخامل المعادى للإنسان - وتقلل من حدة جو الصحارى ، والمستنقعات : ستنشر بنظامها المتنوع فى الأجواء بذور حياة وخصوبة جديدة ، وسترسل الشمس أشعتها ، فيكون أثرها أقوى فى تلك الأماكن التى يعيش فيها الأفراد معافة أبدانهم ، مجدين عاملين . ثم تظهر الحاجة إلى العلم ، ويكون تدخله لاحقا لاستقرار أمر الزراعة فيقنّن ظواهر الطبيعة الثابتة على تغيراتها ، ويبين قوة هذه الطبيعة . وسيتعلم الإنسان تقدير تطوراتها الممكنة ، وعندئذ تتكون طبيعة جديدة فى العقل تلتحم بالطبيعة الحية الفعالة ، وتتبعها خطوة خطوة ، وكل معرفة يحصل عليها العقل باشتباكه الدائم مع الطبيعة ، سيحتفظ بها خلال الزمن وستصير أساس معارف جديدة للعقل العام الذى يقود النوع الإنسانى . وسنستطيع أن نفهم أكثر وأكثر الطبيعة وندخل فى طياتها الباطنة . فتتحقق السيطرة على هذه الطبيعة ، بدون صعوبة . وستحتفظ بدون اصطدامات بمكاسبها التى حققتها . ولن تكون هناك ، رويداً رويداً حاجة إلى أداء عمل آلى أكثر مما يحتاج الجسم إليه لينمو ويتثقف ، ويكون فى صحة جيدة ، وهذا العمل لن يكون عبثا لأن غاية

الكائن العاقل ليست أن يكون حيوانا .

٤٦ — ولكن ليست الطبيعة وحدها هي التي تخلق ما في الجنس الإنساني من خروج على النظام . ولكن طريقة الإنسان في استعمال الحرية تدفع إلى ذلك أيضاً . فألد أعداء الإنسان هو الإنسان . ففي الصحارى الواسعة ما زالت تتجول حرة جماعات من الهمجيين ، لا تحكمهم القوانين ، يتقاتلون في الصحارى ، وإنه لعيد بالنسبة للبعض أن يقتل بعضهم البعض الآخر ، ثم إذا ما جمعتهم المدينة تحت لواء القوانين ، فإنهم يهاجمون أيضاً بعضهم بعضاً ، وقد اكتسبوا قوة بتجمعهم ، وبالقوانين التي تحكمهم . وعند ما تخترق الجيوش الغابات والسهول ، مقاومة التعب والحرمان ، تسير هادئة ، ثم يحدث أن يلمح الأفراد بعضهم بعضاً ، فيكون ذلك إيذانا ببدء المذبحة . ولدينا مثال آخر : فالأساطيل - مثلا - التي تمخر عباب البحار ، وقد زوّدت بأحدث ما توصل إليه العقل الإنساني من اكتشافات تحمل رجالا ، ركبوا البحر أثناء الزوابع والأمواج العالية ، وغرضهم البحث عن رجال آخرين ، يعيشون منعزلين ، ولا يرحبون بمقابلة غيرهم ، فيقابلونهم ويقتحمون عليهم الأبواب ويعرضون أنفسهم لأكبر الأخطار لإزالتهم من الوجود . ونجد أيضاً - داخل الدول حيث يبدو الأفراد ، وكأنهم مجتمعون ومتساوون تحت راية القانون - أن الاعتداء والمكر يسود في أغلب الأحيان جو التعامل بين هؤلاء الأفراد ، وذلك

فى ظل القانون الواجب احترامه . وهذه حرب مخزية ؛ إذ أنها تحدث فى الخفاء ، دون أن تعلن عن نفسها ، ويمتنع ، على الضحايا أن يدافعوا عن أنفسهم أمام اغتصاب حقوقهم ؛ لأنه اغتصاب مستتر ، غير سافر . ثم هناك أفراد يسعدهم أن يعيش العدد الأكبر من مواطنيهم فى الجهل والرذيلة والبؤس والشقاء ، يسعدهم ، ويكون محببا إلى نفوسهم أن يبقوهم فى هذه الحال ؛ بل ويعملون على زيادة انغماسهم فيها وذلك لكى يبقوهم عبيداً لهم إلى الأبد ، وهم يطيحون فى الوقت نفسه بكل من تحدثه نفسه بأن يحسّن من حال هذه الجموع أو يرفع من شأنها . وفى وقتنا هذا ليس فى مقدور أحد أن يعرض ، فى أى مكان ، مشروعا لتحسين حال الجموع دون أن تتحرك عوامل الأنانية فى نفوس المغرضين ، لتقضى على هذه المحاولات الطيبة وهى فى مهدها ، مع أنها لا تحض على تجميع النفوس ضدها ، لمحاربتها . إن أثر الخير أضعف فى النفوس من أثر الشر ، لأن الخير بسيط ويرجى لذاته . والشر يجذب إليه الجموع بالوعود البراقة ؛ وكل من يقعون فى حبائله يتعاركون بصفة مستديمة فيما بينهم ، ولا ينتهون إلى هدنة إلا عندما يطلع عليهم الخير بطلعته المنيرة . ثم من الأخيار من يندفع بنوع من سوء الفهم والزلل وعدم الثقة والشعور الخاطىء بالكرامة إلى محاربة بعضهم بعضا وفى بعض الأحيان

يتعاركون بقوة أكثر بقدر إيمانهم بمبدأ يعتقدون أنه هو الأفضل، ويستنفذون القوى التي يستطيعون أن يواجهوا بها الشر في العراك فيما بينهم، ومهاجمة كل الآخر بتهمة أنه قد عميت بصيرته فتعجل تقرير أمر ما؛ ولم يعرف كيف ينتظر النجاح الذي يجب أن يتهيأ له بكل هدوء، أو بأنه لا يعمل شيئاً ترددا منه وجبناً، وأن ناقوس العمل لا يدق، بالنسبة له أبداً، والله وحده هو الذي في مقدوره أن يفصل بين الظالم والمظلوم في هذه المعركة، إذ أن كل فرد يزداد تقديره للشيء الذي ينبهه احتياجه إليه، ويعتقد أن في مقدوره أن يقوم به — هذا الشيء يكون هو الأكثر أهمية في نظره، والذي يجب الاهتمام به أكثر من غيره لإنجازه، وتجيء بعده في المرتبة التالية كل الأمور الأخرى من حيث الأهمية. ويحدث أن يدعو هذا الفرد جميع الأخيار ليساهموا بقواهم معه ويكونون خاضعين له لتحقيق هدفه، فإذا حدث ورفضوا معاونته اتهمهم بالتقصير وخيانة المبدأ العدل. ويفعل بالمثل الآخرون، فيقولون بادعاءات مماثلة لهذه فيما يتعلق به؛ فإذا رفض اتهموه بنفس التهمة؛ وهكذا تتلاشى جميع النوايا الطيبة الإنسانية وتصبح مجهوداً ضائعا لا يترك وراءه أثراً طيبا أبداً. ويلاحظ أن هذا العالم لن يكون تقدمه، بالرغم من كل هذه المحاولات، أفضل أو أكثر رداءة مما كان سيكون عليه؛ فهو يخضع في تقدمه

للآلية العمياء وللطبيعة ، وسيتقدم إلى الأبد بنفس الطريقة .

٤٧ — أن يتقدم العالم إلى الأبد دون أن يكون لهذه المحاولات أثر ؟ هذا مالا يقبل بالمرة إلا إذا كان الوجود الإنسانى بأسره ما هو إلا لعبة ، لا غاية لها ولا معنى — فهذه القبائل الهمجية لا تبقى فى همجيتها إلى الأبد . فما لا يقبله العقل أن يكون هناك جنس وُهب جميع القدرات التى تنتهى به إلى تحقيق الإنسانية التامة ، وتكون غايته ألا ينمى هذه القدرات وألا يتعدى المستوى الذى يكتفى به حيوان مدرَّب . فغاية هؤلاء الهمجيين هى أن يكونوا أجدادا لأجيال قوية ، تنتظم تحت قانون ، وتشعر بكرامتها . وإلا ما استطعنا أن نفهم الغاية من وجودهم وإمكان هذا الوجود ، فى عالم نظم تنظيما عقليا . إن القبائل الهمجية تستطيع أن تتمدين . والتاريخ يقدم لنا أمثلة . وأكثر الشعوب تمدينا فى العالم حاليا تنحدر من سلالة الهمج . ولكن هل التمدين نتاج مباشر وطبيعى للمجتمع الإنسانى ؟ أم أنه يجب أن يستمد أصله من التعليم والأمثلة الناشئة من خارج المجتمع ؟ هل من الملائم أن نبحث عن المصدر الأول لكل ثقافة إنسانية ؟ هذا لا يهمنا كثيراً ؛ فالأفراد غير المثقفين فى يومنا هذا سيصلون بالتدريج هم أيضا إلى بغيتهم ، باتباع الطريق الذى سار فيه الهمجيون الأول ليتحققوا بالثقافة وسيكون

عليهم حقا أن يمروا بالأخطار والأخطاء التى مرّ بها التمدين الأول الذى كان ماديا خالصا ، والذى تنوء تحت ماديته حتى الآن الشعوب المتمدنية ، ولكنهم سيتصلون بهذه الطريقة . بالقدر الأكبر من الأمور الإنسانية ، وسيصيرون قادرين على المشاركة فى كل تقدم جديد لها .

٤٨ — إنه من غايات نوعنا أن نجتمع فى جسم منسجم الأجزاء وتكون هذه الأجزاء كلها معلومة منا على العموم . فالطبيعة وحتى ميول ورذائل الناس قد اتجهت منذ البداية نحو هذه الغاية . لقد قطعنا شوطا من الطريق ، ويمكننا أن نقرر بكل تأكيد أن شروط التطورات المستقبلة الجديدة ، ستتحقق فى وقتها وعلينا ألا نتوجه للتاريخ نسأله عما إذا كان الأفراد فى مجموعهم قد صاروا على درجة أعلى من الأخلاقية ! لقد توصلوا إلى درجة كبيرة من حرية التقدير ، ولكن موقفهم اقتضى فى بعض الأحيان ألا يستعملوا هذه الحرية ، إلا فى الشر . وعلينا ألا نسأله أيضاً عما إذا كانت الثقافة الجمالية المركزة فى بضع نقاط خاصة . والثقافة العقلية أيضا ، كانتا لدى القدامى متفوقة من حيث الكم عما توصل إليه القوم فى الأزمنة الحديثة ! فقد يعرّض السائل نفسه بهذه الأسئلة إلى تلقى إجابة مخزية ؛ إذ سيتبين أنه من الجائز أن

يتقدم النوع الإنسانى فى العمر ، فى هذا المجال الفكرى ، ويتقهقر فى المعرفة . اسأل هذا التاريخ مثلا : فى أى زمن كانت الثقافة السائدة أكثر انتشارا بين الأفراد ، وأعدل توزيعا بينهم ؟ وسنجد بدون شك أنه منذ فجر التاريخ إلى يومنا هذا أخذت المراكز القليلة العدد، المشعة للثقافة فى الاتساع ونال سائر الأفراد — كل بعد الآخر وكذلك الأمم الواحدة تلو الأخرى — قسطا من الثقافة . وأن انتشارها مستمر تحت أعيننا ، وأنها كانت غاية الإنسان الأولى فى تطورها اللامتناهى ؛ فإلى أن تتحقق هذه الغاية وإلى أن تنتشر ثقافة كل عصر فى كل بقعة آهلة بالسكان ، ويتوصل نوعنا إلى أن يجعل بين أعضائه اتصالات لا نهاية لها ، سيحدث بالضرورة أن تضطر أمة أو قارة إلى انتظار أمة أو قارة أخرى فى الطريق المشترك ، وأن تضحى بالزمن لمصلحة الوحدة العامة ، التى هى علة وجودها الوحيدة ؛ فتبدو وكأنها تتوقف بعض الشىء عن التقدم أو حتى تتراجع . وبعد أن تتحقق هذه الغاية الأولى ، وبعد أن تقدم كل الاكتشافات المفيدة التى ظهرت فى أى طرف من أطراف الأرض ليعرفها الجميع سترتفع الإنسانية بقوة مشتركة وبدفعة قوية إلى تحقيق تمدين ينقصنا — بالنسبة له — مفاهيم واضحة كاملة .

٤٩ — ثم يحدث داخل هذه التجمعات الغريبة التى وجدت

بمحض الصدفة ، وتسمى: « دولا» فى لحظة معينة ، بعد فترة وجود هادئة — حيث تضعف المقاومة التى يثيرها ضغط متجدد وحيث يهدأ هياج القوى المختلفة ، يحدث أن تظهر ألوان من الإسراف بحكم استمرار أوضاع على ماهى عليه فترة طويلة وانتشار حالة تسامح وتهاون بين العوام ، مما يجعل الطبقات المسيطرة تتمتع بدون منازع بما حصلت عليه من امتيازات ولايكون أمامها إلا أن تستغل هذه الامتيازات لتحصل — اغتصابا — على امتيازات جديدة ، وتزداد هذه الاغتصابات جيلا بعد جيل والقوم مدفوعون بنهمهم الذى لا يقف عند حد ، ولن يقولوا أبداً : كفى ! وعندما يصل الضغط إلى منتهاه ، وتصبح الحالة بصفة قاطعة غير قابلة للتحمل ؛ يرد الفشل المضغوط عليهم القوة التى لم تستطع أن تعطيها لهم شجاعتهم المقضى عليها منذ قرون ؛ وعندئذ لن يسمحوا بوجود أى فرد بينهم يتعدى حدوده . ولا يكون مثلهم جميعا ، ولكى يقوا أنفسهم بطش بعضهم بعضا ، ولكى يتقوا ضغطا جديداً سيفرضون على الجميع نفس الالتزامات ، وسيوقعون على اتفاقات حيث يرجع أثر قرارات كل فرد على نفسه وليس على تابع له لا تهمه آلامه . ولا يؤثر فيه مصيره . وبفضل هذه الاتفاقات ، لن يستطيع أحد أن يفكر فى تجاوز ماهو مسموح له به ، بل يجب أن يخشى كل فرد أن يقع فى هذه الشبهة . هذه الاتفاقات تستحق وحدها اسم : تشريع ، على

خلاف الاتفاقات التى كان يبرمها الأسياد النبلاء مع عبيدهم والتى كان يطلق عليها لفظ : قوانين ، ولو أنها لم تقم على مبدأ المساواة ؛ هذا التشريع سيكون بالضرورة عادلا وتتكون دولة حقيقية ، حيث يكون كل واحد بحكم احتياجه إلى تحقيق الأمن لنفسه مضطراً الى أن يراعى أمن الآخرين جميعا بدون استثناء ، فهو يخضع لتنظيم ترتد فيه كل خسارة يريد أن يلحقها بالغير إلى نفسه .

٥٠ — وإقامة هذه الدولة الحقيقية المتحدة ، وتدعيم السلام الداخلى فيها ، يجعلان الحرب الخارجية مستحيلة ، على الأقل مع دول حقيقية مماثلة لها. وسيكون من مصلحتها الخاصة ألا تترك فكرة إمكان وقوع الظلم ، والسرقة واغتصاب الحقوق تتسرب إلى أذهان مواطنيها ، وذلك لكى تبعد عنهم إمكان تحقيق أية فائدة غير تلك التى تحصل باجتهادهم ، وبعملهم فى حدود القانون. فكل دولة يجب أن يكون الأمر فيها بحيث يمنع منعا باتا المساس بحقوق مواطنى دولة مجاورة . فيعاقب فاعل هذا الأمر ، كما لو كان قد أوقع الظلم على أحد رعايا الدولة نفسها . هذا القانون الخاص بأمن الجار ، قانون ضرورى لكل دولة تحب العدل . وبهذه الطريقة يمتنع إمكان قيام شكوى تعطى فرصة للدفاع المشروع عن النفس بين الشعوب ؛ إذ أن مثل هذه الدول لا تشتبك بعضها مع بعض إلا بسبب المساس برعاياها . فلا تتأزم فيها الأمور بناء

على مواقف مباشرة بين الدولتين كدولتين ، فالقاعدة العامة أنه لا يوجد بين دولتين إلا صلات بين أفراد رعاياهما ، ولا يمكن أن تمس دولة إلا فى شخص أحد رعاياها ؟ ولذلك إذا مس أحد رعايا هذه الدولة ، فهذا الظلم يمكن أن يرفع فى التو واللحظة ، والدولة التى مست تتقبل الاسترضاء وتنتهى المشكلة .

ولن يكون بين رعايا كل دولة من هذه الدول تسابق على كسب حقوق أو تضارب فى المصالح ، إذ ليس لأى فرد حق التدخل فى الأمور الداخلية لدولة أجنبية . ولن تجد فرداً يحدثه ضميره أبداً بالإتيان بمثل هذا الأمر . طالما أنه لن يجنى أى فائدة شخصية من ذلك . ويستحيل والأمر كذلك أن تقرر دولة دخول حرب مع دولة مجاورة بدافع الرغبة فى نهب هذه الدولة . فحيث يكون الجميع متساوون تكون الغنيمة حق للجميع ؛ إذ يوزع كل شيء بالتساوى بين الجميع بحيث يتعذر أن يعوض نصيب كل فرد ما أصابه من خراب وتعب تسببا له بعد الحرب ؛ فبعثات النهب والسلب لن تكون ممكنة وسائغة ، إلا حيث توزع الغنيمة بين العدد القليل من المغتصبين ؛ فقلة عدد المغتصبين يبرر قيام النهب ، ويترتب عادة على ذلك أن المضايقات والخسارة تكون من نصيب العبيد .

غير أنه إذا كانت هذه الدول لا تخشى ويلات الحرب

من دول مثلها ، فهى تنتظر ذلك من الهمج والبرابرة الذين يدفعهم عدم مقدرتهم على العمل وتنمية ثروتهم إلى النهب ، كما أن ذلك جائز الوقوع من قبل شعوب تستعبدها الأسياد ويرسلون أفرادها للغزو ليحصلوا على غنائم لن يكون لهؤلاء الأفراد أو العبيد فيها نصيب ، وستحاول كل دولة أن تقف أمام هذه الشعوب الهمجية لتتغلب عليها وهى فى العادة أقوى منها — أما الشعوب المستعبدة . فيجب أن تتكتل الدول الحرة ضدها ، إذ أنها على خلاف الشعوب الهمجية على درجة من النظام قد تجعلها أقوى من كل دولة حرة على حدة . ثم يجب أن تتكتل هذه الدول جميعاً بعد ذلك ، لتدخل الشعوب الهمجيه فى غمار حياة التمدين ، ولتخرج الشعوب المستعبدة من عبوديتها وتضمها إلى رحاب الحرية . والعزة والكرامة ؛ فتضمن بإدخال هذه الشعوب المتخلفة ضمن نطاق المدنية المنظمة سلامة حدودها ويكسب العالم أعضاء جدداً سيعملون بدورهم على نشر مبادىء العيش الكريم لدى شعوب أخرى متخلفة ، وسيغزو بذلك السلام بقاع العالم رويداً رويداً .

٥١ — الحقيقة أن إقامة دستور داخلى عادل وتقوية السلام بين الأفراد سيترتب عليها بالضرورة أن تقوم الصلات بين شعب وشعب على أساس من العدل فيعم السلام بين الدول . وهذا الذى يحدث للشعوب المتخلفة من دخول فى التمدين وتحرر من العبودية

نتيجة ضرورية للضغط المستديم المتزايد من قبل الطبقة الحاكمة على الطبقة المحكومة ، حتى اللحظة التى يصبح فيها الموقف غير محتمل . ويقع الأمر على نحو ما شرحنا ، وأساس هذا الانقلاب هو ميول الشعوب العنيفة واندفاع الطبقات المضغوطة وعندئذ يمكننا أن نقول: إن هذه المشاعر والميول قد حققت أمراً محموداً .

٥٢ — هذه الدولة هى الوحيدة ، الحقيقية . وفيها ستختفى كلية كل محاولة للشر ؛ بل ولن تكون هناك حتى مجرد محاولة الإتيان بفعل سيء ، وسيفهم الإنسان ـ بقدر المستطاع ـ أنه يجب أن يوجه إرادته نحو الخير .

٥٣ — لا يوجد إنسان يحب الشر فى ذاته ، وإنما يحبه لما يجنيه من ورائه من منافع . وفى بعض الأحيان لما يترتب عليه من ملذات مما قد يساعد على بقاء الموقف على ما هو عليه من عدم الخيرية . ويتعذر تحقيق أى إصلاح ، طالما أن الشر هو الذى يستحكم فى نفوس الأفراد ؛ ولكن التنظيم الاجتماعى الذى يجب أن يكون ، والذى يقتضيه العقل ويجد المفكر نفسه يصفه بسهولة ويسر ، ولو أنه لم يقع عليه بعد ، فى أى مكان خارج عقله ، والذى سيتحقق بالضرورة لدى الشعب الذى سيعمل بعقله على تحرير نفسه ، فى مثل هذا التنظيم لم يعد يترتب على الشر أية منفعة ؛ بل ستكون له مضار أكيدة ، ونرى

الأنانية حرصا منها على نفسها ، تمنع نفسها من الإتيان بأفعال غير عادلة . وبفضل هذا التنظيم السليم ، سيمتنع كل استغلال غير مشروع ، وكل اعتداء ظالم على حقوق الغير ، ليس هذا فقط ، بل وسيترتب على الإتيان بمثل هذه الأعمال ضرر على الذى يقوم بها ؛ فالأذى الذى كان يريد أن يوقعه على غيره سيقع عليه . لقد انتهى الوقت الذى يستطيع فيه أن يوقع الضرر بغيره دون أن يناله منه شيء ؛ فقد أصبح ذلك متعذراً فى دولته وخارج دولته أى فى العالم بأسره . ومن هنا يتعذر تصور أن يقرر فرد فعل الشر لمجرد فعل الشر ، ودون أن يرجع عليه مثل هذا الفعل بفائدة فهو يعلم أنه لم يصبح فى مقدوره أن يفعله دون أن يجلب له الضرر . لقد أصبح من المستحيل استعمال الحرية لفعل الشر . لقد أصبح من الضرورى أن يقرر الفرد الآتى : إما أن يتنازل كلية عن حريته ويصبح جزءاً سلبيا فى المجموع الآلى ، وإما أن يستعمل هذه الحرية فى الخير ، فإذا ما هيأنا له المجال على هذا النحو سينتشر الخير . وما إن تختفى الأنانية التى تجعل الأفراد ينقسمون على أنفسهم ، ويستعملون قواهم فى محاربة بعضهم بعضا ، حتى يصبح فى مقدور هؤلاء الأفراد توجيه قواهم مجتمعة ضد عدوهم المشترك الأوحد الذى يوجد دائما أمامهم وهو الطبيعة المعادية الهمجية . إنهم يتحدون بالضرورة وقد تركوا الانقسام على أنفسهم لمآرب

شخصية ، يتحدون لتحقيق غاية وحيدة مشتركة ، ويكونون جسما تحييه نفس الروح ، ونفس عاطفة الحب؛ لقد امتنع أن يكون فى أمر إيقاع الضرر أية فائدة شخصية ، فالضرر الذى يمس فردا يمس الجميع ويشعر به كل عضو فى المجتمع ويتألم له ، ويعمل على التقارب لإبعاد الضرر ، وينتهى النشاط بحيث يصبح كل تقدم يحققه الفرد قد اشتركت فيه الطبيعة جمعاء لخير المجموع . فهذا النظام الذى تتضاءل فيه ذات الفرد أمام صالح المجموع ؛ بل وتنعدم تقريبا . يجعل كل فرد يحب أخاه كما يحب نفسه . كجزء من هذا الكل الذى يبقى له ليحييه ويحبه ، والذى يشعر أنه هو نفسه ما هو إلا عنصر بسيط ، لا يكسب ولا يخسر إلا مع هذا الكل ؛ ويختفى العراك بين الخير والشر ؛ لأنه لم يعد يوجد شر ، حتى العراك بين الأخيار ، فيما يتعلق بأمر الخير يختفى بما أنهم أصبحوا يحبون الخير لذاته ، ويهتمون بشىء واحد فقط وهو : أن يتحقق الخير ويظهر الحق ، ويتم الفعل النافع ، وعندئذ يكون كل فرد مستعدا لأن يضم قوته إلى قوة جاره ؛ بل ويجعلها تخضع لقوة هذا الجار . وكل من يعمل على تحقيق ذلك سيجد العون من الجميع وسيسعد بذلك كل السعادة .

٥٤ ــ هذا هو الهدف من حياتنا على هذه الأرض ؟ إن العقل هو الذى يشير إلينا بهذا الهدف ويضمن لنا تحقيقه الذى لابد وأن

يكون . ونحن نتابع هذا الهدف لا لمجرد الرغبة فى تمرين قوانا على الإيمان بعمل عظيم ، ولكن لأن هذا الهدف يقع على الرغم منا ، ولا نستطيع إلا أن نعترف بواقعيته . إنه هدف يوجب نفسه ؛ لأنه يجب أن يصير حقيقة ، ويكون فى إمكاننا أن نصل إليه فى أية لحظة ، بصفة أكيدة ، تماما ، كما هو فى إمكاننا أن نتبين وجود العالم المحسوس والنوع الإنسانى الذى يتعقل فى الزمان . ولا نستطيع أن نتصور النوع الإنسانى بعيداً عن هذا الهدف ، لأنه يتعذر أن نتمثل شيئا جدّيا قابلا للتعقل بدونه : بل يمكننا أن نقول : إن هذا الهدف وحده هو الذى يجعل وجود النوع الإنسانى متعقلا ، إذا كنا لا نريد أن تتحول الحياة الإنسانية إلى مسرحية تسيرها قوة شريرة تكون قد انغرست فى قلوب الأفراد لتبرز ما فى نفوسهم من ميل نحو هدف لا يضع نهاية للأوضاع ، بحيث تكون النتيجة شبه تلاعب بالجهود التى ستبذل باستمرار من قبل الأفراد ليسكروا بما سيفلت منهم دائما ويرون أنه هو الذى يخلع صفة الجدية على تمثيلية الحياة ، وإذا كنا أيضاً لا نريد أن يلفظ الحكيم الحياة ؛ لأنه سيرى بسرعة وبوضوح عدم جديتها وسيتأذى من متابعة دراستها وتبين كنهها ، لأن اللحظة التى سيتنبه فيها فكره ستجعله يسقط اهتمامه بالحياة ويلفظها . فالوصول إلى هذا الهدف إذاً ممكن بل ضرورى ؛ آه ! إن هذا الهدف يمكن أن نصل إليه فى الحياة

بالحياة ؛ لأن العقل يأمرنى أن أعيش ؛ فهذا الهدف يمكن أن أصل إليه لأننى موجود .

المسألة الثالثة :

٥٥ — ولكن عندما يتحقق هذا الهدف وتعيش فيه الإنسانية ، ماذا ستفعل هذه الإنسانية بعد ذلك ؟ فهذه الدولة التى تحققت هى أفضل دولة يمكن أن تكون فوق هذه الأرض . والجيل الذى كان له السبق فى تحقيقها ، لم يعد فى مقدوره إلا أن يعمل جهده لإبقائها ، والتمسك بما تحقق فيها . ثم يموت ويترك وراءه سلالة تفعل ما فعل ، أى أن تتمسك بما تم تحققه ، ثم تموت وتترك لسلالة أخرى الأمور وهكذا . وان يفعل أحد شيئا جديدا . وستتوقف الإنسانية عند هذا الحد . فالحياة على هذه الأرض لها معالم محددة ، متعينة ، لا يمكن ، متى تحققت أن تكون هناك فرصة لما هو أفضل منها ، بحيث لا يمكن أن تكون حياة الدنيا ، غاية الإنسان القصوى ؛ إذ أنه بطبيعته لا يرضى بما هو جامد وغير قابل للتقدم . وقد توصل بمجهوده إلى تحقيق هذه الحالة الثانية ، مما يترتب عليه ، أن يكون تمثلنا الطويل للأجيال الغابرة ، كوسيلة لتحقيق الأجيال الحاضرة ، يجعلنا نتساءل بقلق : لماذا وجدت هذه الأجيال الحاضرة ؟ إنه منذ اللحظة التى يوجد فيها جيل على هذه الأرض لا يمكن أن يكون

وجوده مضاداً لمقتضيات العقل ؛ بل إنه موجود تحقيقا لهذه المقتضيات . ولكن ما حقيقة هذه المقتضيات ؟ لماذا وجد هذا الجيل ؟ لماذا لم يبق فى العدم ؟ إن العقل ليس من أجل الوجود ؛ بل على العكس الوجود هو الذى من أجل العقل . فالوجود الذى لا يرضى العقل ويعطى حلا لأسئلته جميعها ليس وجوداً حقيقيا .

٥٦ — ثم الأفعال التى ، تأتمر بصوت الضمير ، بهذا الصوت الذى فىّ ، والذى لا يقبل أى مجادلة ، ويقتضى طاعتى العمياء له . هل هذه الأفعال حقا ، وسائل كافية لتحقيق غاية الإنسانية على هذه الأرض ؟ مما لا يقبل الجدل أنه ليس فى مقدورى إلا أن أتبين لها هذه الغاية . وألا أنتظر أن تكون لها غاية أخرى . ولكن هل يعقب نيتى هذه تحقق ما أريد تحقيقه ؟ هل يكفى أن نريد ما هو أفضل ، لكى يصير حقيقة واقعة ؟ آه ! إن العدد الأكبر من النوايا الطيبة ، ليس له أثر ملموس فى هذه الدنيا ؛ لظهور نوايا أخرى معارضة لها فكثيرا ما يحدث أن تبرز أحط ميول الرجال: رذائلهم ونقائصهم ، ويكون لها أثر أقوى وأوضح من جهود رجل شريف لا يريد أن يحقق الخير عن طريق اقتراف الشر .

ومعنى هذا، أن الخير الأكبر فى هذه الدنيا ينمو ويزدهر دون أن يكون لفضائل البشر ورذائلهم أى دخل ، فهو ينمو ويزدهر بفضل قوانينه الخاصة وبفضل قوة غير مرئية ومجهولة ،

وهو فى ذلك كالأجسام السماوية التى تجرى فى أفلاكها مستقلة عن جميع جهود بنى الإنسان هذه القوة تبدو ، وكأنها تجرف معها ، فى خططها العليا جميع نوايا الأفراد ، الخيرة والشريرة ، وتجعل ما قام به الأفراد لتحقيق غايات أخرى ، يسهم بدون أية مقاومة فى تحقيق غايتها الخاصة بها .

٥٧ — وحتى إذا كان من المستطاع أن يكون تحقيق هذا الهدف الأرضي سبب وجودنا ، وأنه لم يعد أمام الفكر مشكلة يحلها ، فإنه سيبقى أن هذا الهدف ، لن يكون هدفنا ، ولكن هدف هذه القوة المجهولة بحيث لا يمكن أن نعلم فى أية لحظة من اللحظات ما يمكن أن يساعد على تحقيق هذا الهدف . ولا يبقى أمامنا إلا أن نقدم أفعالنا لهذه القوة ، كمادة لها ، تاركين لها عناية استعمالها على أفضل وجه يمكن أن ينتهى بها إلى تحقيق هدفها . وإذا كان الأمر كذلك فمن الحكمة ألا نتعب أنفسنا فى أشياء لا تعنينا ، ونعيش بذلك حسب وحى اللحظة دون هدف يوجه أفعالنا ، وسننتهى إلى أن نركن بهدوء إلى هذه القوة ، ويصبح بذلك قانوننا الأخلاقى الداخلى خاويا من أى معنى ، وبلا فائدة ، وغير صالح بصفة نهائية لكائن لديه قوة تدفعه إلى الأمام وله هدف رفيع . ولكى نتفق مع أنفسنا ، سنضطر إلى رفض الطاعة لصوت ضميرنا ، أى أن نحذف هذا الصوت ، لأنه لن يكون فينا إلا كحلم بلا معنى ويستحيل تحقيقه .

٥٨ — ولكن لا ، لن أرفض طاعته ، فطالما أنى أعيش وأنى موجود فسأطيعه لمجرد أنه يأمرنى ولتكن الأولوية ، لهذا التقرير وليتغلب على كل ما فى روحى ، وليكن كقاعدة لكل شيء دون أن يعتمد على شيء أو يتبع شيئا ! وليكن المبدأ الباطنى لحياتى الروحية كلها !

٥٩ — ولكن بصفتى كائن عاقل ، يحدد تقريرى هدفا لى ، فلن أستطيع أن أتصرف بدون هدف ، ولكى أستطيع أن أعتبر هذه الطاعة ، معقولة ، ولكى تكون هذه الطاعة مفروضة علىّ بأمر من قِبل العقل الذى يكوّن ماهيتى ، وبحيث لا تكون حلما من إنتاجى الخاص ، أو من إنتاج أى مصدر أجنبى عنى ، يجب أن يكون لهذه الطاعة نتيجة ما ، وتستعمل فى شيء ما ، فهى لا تسهم فى تحقيق غاية العالم الأرضى ؛ فيجب أن يكون هناك عالم يعلو على العالم الأرضى ، تسهم فى تحقيق هدفه .

٦٠ — إن السحب التى كانت تحجب نظرى تنقشع رويداً رويداً ، إننى مزود الآن بعضو جديد ، وبعالم جديد يقوم أمامى : إنه يقوم لى فقط ، بفضل أمر العقل ، ولا يتصل فى ذهنى إلا بهذا الأمر .

هذا العالم — وأنا مضطر بحكم محدوديتى أن أطلق عليه هذه التسمية — لا أفهمه إلا من حيث الهدف . ولأجل الهدف . الذى يجب أن يكون لطاعتى ولا يوجد بصفة قاطعة هدف آخر

غير هذا الهدف الضروري الذي يضفيه عقلي على الأمر . وهذا قانون من قوانين عقلي .

٦١ — فإذا ما وضعنا كل شيء جانباً ، ولم نهتم إلا بهنا الذي سأذكره ، وهو : كيف أستطيع أن أصدق أن هذا القانون له قيمته بالنسبة للعالم المحسوس وأن الهدف الكلي للطاعة التي يقتضيها هذا القانون ، يوجد فيه متضمناً ؟ والحقيقة أن الشيء الوحيد الذي يهمنا في هذه الطاعة ليس بسبب ، وليست له آثار . ونحن نتمثل العالم المحسوس كتسلسل من العلل والمعلولات المادية ، يرتبط فيها ما ينتج بما سبق أن نتج ، فنحن لا نهتم في هذا العالم بالمرة ، لا بالطريقة ، ولا بالنوايا ، ولا باستعدادات الروح التي تصاحب واقعة ما ، ولكن فقط بالواقعة نفسها .

٦٢— وإذا كان وجودنا بحذافيره ، ليس له هدف آخر غير إنتاج عرض زائل من الأعراض الملموسة على هذه الأرض . فمعنى هذا أننا قد رضينا بآلية تعين أفعالنا الخارجية . ولن نكون إلا مجرد عجلات محكمة الوضع في هذه الآلة . وعندئذ ستكون الحرية بلا فائدة ، بل ولن تكون مرغوب فيها وسيكون الأمر بالمثل بالنسبة للارادة الخيرة . وسيفسد نظام العالم ولن يتجه نحو غايته إلا بمجهود ضائع وطرق ملتوية . يا إلهي ! يا سيد العالمين وخالق الكون ! لماذا وهبتنا هذه الحرية التي تقتضي القيام بجهود من قبلنا

لا تتفق ونظام تدبيرك للكون ؟ كان من الأفضل أن تحرمنا منها، بحيث نكون مضطرين إلى أن نتصرف كما يجب أن نكون عليه في حدود تدبيرك ! وستصل هكذا إلى تحقيق ما تدره بأقصر الطرق . وسيقول لك هذا أقل مخلوقاتك على هذه الأرض — ولكنني حر . ولا يمكن أن يتقيد هدفي بمثل هذه العلاقة ؛ أي علاقة السببية أو العلية وحيث تكون الحرية بلا فائدة وبلا هدف ، يجب أن أكون حراً . إن ما يكوّن قيمتنا الحقيقية ليس الفعل الذي ينفذ بطريقة آلية .ولكن ذلك الذي يتعين بالحرية ، يتعين حباً في الأمر وليس لهدف آخر : فهذا ما يقوله لنا الصوت الداخلي للضمير ؛ إذ أن الرباط الذي يربطني به رباط عقول حية. وقانون العقل يتعالى على الآلية الميتة . ولا يتجه إلا إلى ما يعيش ويعمل من ذاته . هذه هي الطاعة التي يقتضيها . وهذه الطاعة لا يمكن أن تكون غير مجدية .

٦٣ — وهكذا يتضح العالم الآخر أمامي ، ويتمثل قانونه الأساسي بوضوح أكثر وأتم أمام بصيرتي. ففي هذا العالم تكون الإرادة من حيث أنها إرادة وهي ما زالت مخبأة في ركن مظلم من روحي عن أعين البشر ،الحلقة الأولى في سلسلة آثار يحق لها أن تعم عالم الأرواح الغير مرئي بأسره ، تماماً كالفعل في العالم المادي ، الذي هو الحلقة الأولى في سلسلة الماديات ويحق له أن يعم النسق المادي فالإرادة هي العامل الفعال الحي في العالم الروحي تماماً كالفعل

الذى هو العامل الفعال الحى فى العالم المادى ؛ وهكذا أجد نفسى بين عالمين متقابلين : أحدهما مرئى ، وهو عالم الفعل ، والآخر غير مرئى ، ولا يفهم فى ذاته ، وهو عالم الإرادة ، وإنى لأعتبر نفسى إحدى القوى الأولية بالنسبة لهذين العالمين . وإرادتى هى التى تحيط بهما سوياً . إن هذه الإرادة، بذاتها ومن أجل ذاتها عنصر من عناصر العالم الروحى. وعندما أعينها أعينها بتقرير ما ، ويتغير شىء ما فى هذا العالم ، وينتشر أثر فعلى فى الكل الموجود ويولد شيئاً جديداً، باقياً ، يصبح موجوداً ، فإرادتى تظهر فى فعل مادى . وهذا الفعل يمت إلى العالم المادى ، حيث يحقق ما فى مقدوره أن يحققه .

٦٤ — إنى لا أحتاج إلى أن أنتزع من عالمى الأرضى لكى أستطيع التوصل إلى العالم الآخر ، فأنا فيه ، أى أعيش فيه منذ الآن بنفس الواقعية التى أعيش بها فى العالم الأرضى . إنه منذ هذه اللحظة سندى الأوحد القوى الذى يعيننى على الصمود أمام أحداث الحياة ؛ فهذه الحياة الأخرى التى أصبحت أمتلكها ، وتبينت أنها لى منذ زمن بعيد هى التى تدفعنى إلى أن أواصل حياتى. إن ما نسميه بالسماء لا يوجد فقط وراء القبر ، بل نقع عليه فى هذه الحياة. فطبيعتنا ، فى هذه الحياة الدنيا محاطة به من كل جانب، ويشع نوره فى كل قلب نقى : فإرادتى لى ؛ بل إنها الشىء الوحيد الذى لى كلية ، ولا يخص أحداً غيرى وبفضل هذه الإرادة ، أعتبر نفسى منذ الآن مواطنا فى مملكة الحرية ، فى المملكة التى يكون فيها العقل نشيطاً فى ذاته ؛ فأى تعين من تعينات هذه الإرادة —

وهى الشيء الوحيد الذى يتيح لى فرصة الخلاص من الحياة الدنيا والدخول فى هذه المملكة — يلائم نظام هذه المملكة؟ هذا ما يقوله لى فى كل لحظة ضميرى ، الذى يربطنى بصفة مستديمة بهذا العالم ويشدنى إليه . وإنه ليخصنى فقط أنا وحدى أن أعطى لنفسى هدفى المفطور فىّ ؛ ثم أشكل نفسى بعد ذلك بنفسى من أجل هذا العالم ، الذى أعمل فيه ، وأشكل نفسى كعضو فيه بما يتفق وما يقتضيه ؛ ففيه وفيه فقط،وبدون تردد أو تشكك أستطيع أن أتابع هدفى حسب قاعدة ثابتة،وإننى لمتأكد من النجاح،فلا توجد فيه أى قوة غريبة عنى تعترض إرادتى — فإذا كانت إرادتى — بشرط أن تكون فعلا إرادة كما يجب أن تكون — تتحول فى العالم الحسى إلى فعل ، فهذا يرجع إلى القانون الذى ينظم هذا العالم الحسى ، فأنا لم أرد الفعل كما أردت الإرادة . فهى وحدها التى تكون بكليتها وبصفة خالصة من عملى ، أى أنها هى الشيء الوحيد الذى يخرج منى وحدى . ولا تحتاج الإرادة إلى فعل خاص من جهتى لربطها بالفعل الذى حدث . إنها مرتبطة به بذاتها ، حسب قانون العالم الثانى ، الذى تربطنى به ، وفيه تكون هذه الإرادة ، كما كان الأمر بالنسبة للعالم الأول : قوة أولية . — فإذا رأيت ، فى هذه الإرادة التى تجيء إلى من الضمير ، الفعل ، كعلة فعالة فى العالم المادى ، فسأكون مضطراً ، فى الحقيقة إلى اعتباره ، وسيلة تحقيق الهدف الأرضى للإنسانية .

ولن أحتاج بالمرة إلى أن أكوّن لنفسى فكرة شاملة عن سير أمور العالم عامة لأقرر ما يجب علىّ فعله . بل على العكس ، فهذه الأفعال المتعينة التى يأمرنى بها الضمير ، تبدو لى بالضبط ، كالأفعال الوحيدة ، التى - فى ظرفى - تستطيع أن تعاوننى على تحقيق هذا الهدف ، وإذا كان يبدو لى ، وقد تم الفعل ، أنه لم يقربنى من الغاية ، بل إنه أبعدنى عنها ، فلا يصح أن أتأسف على القيام به ، وأتخاذل أمام الفشل الحاصل ، بما أنه عندما قمت به ، لم أفعل إلا طاعة ضميرى . ومهما كانت النتائج التى تترتب عليه فى هذا العالم ، فلا يمكن أن ينتج منه إلا الخير للعالم الثانى . وعندما يبدو الفعل بلا فائدة لتحقيق هدف هذا العالم ، يأمرنى ضميرى بأن أقوم به ثانية ، من أجل هذا العالم وبطريقة أكثر ملاءمة له ، وإذا بدا أنه قد عاق تحقيق الهدف ، فيجب العمل على إزالة كل مالا يلائمه . لإبادة ما يتعارض مع ظهور النتيجة الطيبة . وإذا حدث وكانت النتائج المترتبة على هذا الفعل الجديد ، فى العالم المحسوس ، لا تبدو لى مع كل أكثر ملاءمة ، من تلك التى ترتبت على الفعل الأول . فإن يمنعنى هذا من أن أحتفظ بكل هدوئى واطمئنانى فيما يخص العالم الغير مرئى . أما بالنسبة للعالم المادى ، فإنه يحتاج إلى أن أعمل على تحسينه بنشاط جديد ، ومهما دلت المظاهر على أننى لم أتقدم بالخير قيد شعرة ، خلال حياتى فى هذه الدنيا ، فليس لى الحق فى أن

أتخاذل ؛ إذ يجب أن أقول لنفسي بعد كل فشل يحدث لى : أن محاولتى القادمة ستكون أكثر توفيقاً . وباختصار فإذا كنت أعمل على تحقيق غاية أرضية ؛ فلست أعمل من أجلها لا غير ؛ لأنني لا أعتبرها هدفى الأقصى . بل إن هدفى الحقيقى هو الطاعة لهذا القانون الذى يبدو لى فى العالم الحالى لتحقيق الهدف . وسأستطيع أن أتنازل عن هذا الهدف ، إذا كنت أستطيع أن أرفض الطاعة للقانون ، أو أيضا ، إذا كنت أستطيع خلال هذه الحياة أن أرى فيها شيئاً آخر غير الأمر بأن أشارك بموقفى فى تحقيق هذه الغاية ؛ فالتنازل يجوز بالفعل فى حياة أخرى ، حيث يضع لى الأمر هدفاً آخر من المستحيل أن يفهم على هذه الأرض . ويجب أن أريد تحقيق الهدف فى هذه الحياة . لأنه يجب أن أحققه . وليسهم الفعل الذى ينتج من هذه الإرادة المطابقة للقانون ، فى تحقيق الغاية الأرضية ، أم لا ، فهذا أمر لا يخصنى ، فإننى لست مسئولا إلا عن الإرادة الطيبة فتحقيق الهدف هو الذى وحده يهمنى ، أما بالنسبة للفعل فبعد القيام به ، أستطيع إما أن إسقطه وإما أن أكرره أو أحسنه . فأنا لا أعمل منذ الآن ، بحسب ماهيتى التى تخصنى وغايتى القريبة منى ، إلا للعالم الروحى ، وللنشاط الذى أبسطه فيه ؛ فهو الشىء الوحيد الذى أكون متأكداً منه . وإذا كنت أعمل للعالم الحسى فذلك بسبب

الآخرين ؛ لأنى لا أستطيع أن أفعل شيئا بالمرة للعالم الآخر دون أن أريد أن أعمل لهذا العالم .

٦٥ — أريد أن أستقر وأبق فى هذا التمثل الجديد لهدفى — وليس من المستطاع أن نفكر أن الحياة الحالية هى الهدف من وجودى ووجود الإنسانية على العموم . فيوجد فىّ شىء ومطلوب منى شىء ليس له أى تطبيق فى هذه الحياة ، وليس له هدف فيها ؛ فيجب على الإنسان إذاً أن يكون له هدف فيما وراء هذه الحياة ؛ فالحياة الحالية المفروضة عليه ليس فى مقدورها أن تحقق له نمو العقل ؛ من حيث أنها إذا ماأوقظت تآمرنا بالمحافظة على هذه الحياة ، والعمل بكل قوانا على تحقق الهدف الأعلى لنا ، فإذا كنا نريد ألا تكون هذه الحياة فى مجموعها غير مجدية وفارغة ؛ فيجب على الأقل أن ترجع إلى حياة مستقبلة كما لو كانت وسيلة إلى هدف ؛ ولا يوجد فى هذه الحياة . فيما عدا الإرادة الطيبة ، شىء له آثار على هذه الأرض، ولا شىء يستطيع بالتالى أن يربطها بحياة مستقبلة غير هذه الإرادة الطيبة التى لا تنتج شيئاً لهذا العالم فى ذاته، بل هى وسيلة نستطيع عن طريقها أن نعمل من أجل حياة أخرى ، وللهدف القريب الذى لن يحدد لنا إلا فى تلك الحياة الأخرى . إننا نستطيع عن طريق المكاسب الغير مرئية لهذه الإرادة أن نحصل فى الحياة الأخرى على موقف ، ننتقل منه إلى تقدم جديد .

٦٦ — إننا نعلم فى هذه الحياة الدنيا أن الإرادة يجب أن

يكون لها آثار فى ذاتها ، ومن أجل ذاتها وبذاتها ؛ لأن الطبيعة لا يمكن أن تأمر بشيء ليس له هدف ولكن ما هى هذه الآثار؟ كيف يكون من المستطاع أن مجرد إرادة يكون فى مقدورها أن تفعل شيئاً ما ؟ إنه ليس فى مقدورنا أن نفكر فى شيء فيما يتعلق بهذا الموضوع ، طالما أننا باقون فى هذا العالم المادى ، وإنه لمن الحكمة أن نمتنع عن البحث فى أمر نتبين مقدما فشلنا فى الوصول إلى نتيجة فيما يتعلق به ، وفيما يتعلق بطبيعة هذه الآثار ، فحياتنا الحاضرة ، ليست إذن بالنسبة للحياة المستقبلة إلا فعل إيمان . وسنملك هذه الآثار فى حياتنا المقبلة ؛ لأن كل نشاطنا سيبدأ من هذه الحياة وسيتجه إليها . وهذه الحياة الأخرى ستكون إذاً بالنسبة لآثار إرادتنا فى الحياة الحاضرة ، حياة تأمل . وسيكون لنا أيضاً فى تلك الحياة الأخرى ، هدف قريب ، تماما كما أنه لدينا هدف قريب فى هذه الحياة الحاضرة ، لأنه يجب علينا أن نستمر فى نشاطنا . ولكننا سنبقى كائنات متناهية . وبالنسبة للكائنات المتناهية سيكون كل نشاط متعيناً . والفعل المتعين له هدف متعين . وتوجد علاقة بين هدف هذه الحياة الحاضرة والعالم الموجود ، وبين هذا الهدف والنظام الملائم لهذا العالم حسب العمل الذى نكلف به والثقافة المتحققة فينا ، والشعور الطيب السائد بين البشر وقوانا الحسية . الخاصة بنا . وستوجد فى الحياة المستقبلة ، نفس الصلة بين هذه الحياة المستقبلة ، وما سيترتب على

إرادتنا فى الحياة الحاضرة . إن الحياة الحاضرة هى بداية وجودنا، وتهب لنا وسائل للعمل ، ومجالا متيناً ملائما لهذا العمل . والحياة المستقبلة تكمل هذا الوجود . ويجب بالنسبة لها أن نجد نقطة بدء ووجهة نظر متعينتين .

٦٧ — والآن لم تعد تبدو الحياة الحاضرة كحياة بدون فائدة وبلا جدوى. وهى ليست معطاة لنا إلا لكى نحصل بها على أساس قوى لحياة مستقبلة. وإنها لترتبط بوجودنا الأبدى بحكم كونها أساساً له فقط . ومن الجائز جداً أن يكون هدف تلك الحياة الثانية القريب، كهدف الحياة الحالية . ولا يمكن الوصول إليه ، بصفة أكيدة وبطريق مرسوم بالقوى المتناهية ؟ وهنا تبدو الإرادة بلا فائدة وبلا هدف . غير أنه لا يمكن أن تكون كذلك ، لا فى هذه الحياة الدنيا ولا فى تلك الحياة الأخرى ، لأنها هى التى تأمر العقل ، الذى لا ينفصل عنها ، ويستمر بالضرورة معها ، وفى هذه الحالة ينتهى بنا ، نشاط إرادتنا إلى حياة ثالثة ، حيث تبدو آثار الإرادة ، كما لو كانت صادرة عن الحياة الثانية ، وهذه الحياة الثالثة ستكون بالنسبة للثانية ، موضوع فعل إيمان وتحقق بإيمان أقوى ، مما يجعله أكثر صموداً أمام هجمات الأحداث . وسيكون الفعل ، قد برهن لنا على حقيقة العقل ، وسنقع على ثمار قلب نقى خالص فى هذه الحياة التى انقضت وانتهت .

٦٨ — وكما أنه فى حياتنا الراهنة ، ليس لدينا مفهوم هدف

متعين إلا عن طريق الأمر بالقيام بفعل متعين . وأن كل حدسنا للحياة الحسية يصدر عن هذا ؛ وفى حياتنا المستقبلة أيضا ، سيعتمد مفهوم هدف قريب لهذه الحياة على أمر مماثل ، غير متصور بالمرة الآن من جهتنا ، وعلى هذا المفهوم سيقوم حدس عالم ، تعطى لنا فيه مقدما نتائج إرادتنا الطيبة فى هذه الحياة الحاضرة. إن العالم الحاضر ، بصفة نهائية ، لا يوجد بالنسبة لنا إلا بقانون الواجب . والعالم المستقبل لن يوجد أيضا إلا بقانون واجب آخر . ولا توجد وسيلة أخرى غير هذه لايجاد عالم . بالنسبة للكائن العاقل .

٦٩ — هذه هى غايتى الرفيعة ، وطبيعتى الحقيقية . إننى عضو فى نظامين متميزين : أحدهما أخلاقى خالص ، ولا أسيطر عليه إلا بإرادتى الخالصة ؛ والآخر محسوس ، ولا أتدخل فيه إلا بأفعالى . إن الهدف الأخير لعقلى هو أن يكون نشاطا خالصا، أن يعمل ببساطة بنفسه ،ودون احتياج لآلة أجنبية عنه ، وبصفة مستقلة كاملة عن كل ما هو ليس بعقل دون تحفظ أو نقص ؛ إن الإرادة هى المبدأ الحى للعقل ، إنها نفسها العقل ، عندما نتصورها خالصة من كل أمر مغاير لها . إن العقل بسيط فى ذاته وبعبارة أخرى : إن الإرادة الخالصة ، والخالصة فعلا ، تعمل وتسود . والعقل اللامتناهى يعيش بصفة مباشرة فى هذا

النظام العقلى الخالص . والكائن المتناهى الذى ليس هو عالم العقل نفسه ، ولكن مجرد جزء بين أجزاء أخرى منه، يعيش — فى نفس الوقت ، وبكل ضرورة — فى نظام محسوس أى فى نظام يقدم له ، إلى جانب نشاط العقل الخالص هدفا آخر ماديا . وسنحتاج لكى نصل إلى هذا الهدف إلى آلات أى وسائل وقوى تتصل مباشرة بالإرادة ، ولكن لا يتبين تأثيرها بقوانينها الطبيعية الخاصة ، ولكن بقدر ما يكون العقل عقل . يجب أن تعمل الإرادة بصفة مطلقة بنفسها ، وبصفة مستقلة عن القوانين الطبيعية التى تعين الفعل . ولذلك كانت كل حياة محسوسة للكائن المتناهى تخرج علينا بحياة أعلى حيث لا تُدْخِل الإرادة الفرد إلى هذا العالم إلا عن طريق نفسها لتكفل تملك هذا العالم وتبدو له بدورها فى صورة محسوسة كحالة أو عرض ، وليس كمجرد إرادة .

٧٠ — فهذان النظامان للأشياء ، اللذان : أحدهما روحى خالص والآخر محسوس، وفى استطاعة المحسوس هذا أن يتكون من تتابع لا يتناهى من الحياة الجزئية ، يوجدان فىّ منذ اللحظة الأولى لنشاط العقل، ويسيران متلازمين جنبا إلى جنب والنظام المحسوس ليس بالنسبة لى ، وبالنسبة لأولئك الذين يعيشون نفس الحياة مثلى ، إلا مظهراً . يتقبل من النظام الأول معناه وقيمته . إننى خالد وغير قابل للفناء حين أقرر الخضوع لقانون العقل وطاعته . والعالم الآخر ليس عالما مستقبلا ، إنه حاضر ولا يمكن

أن يكون فى أى مكان من الوجود المتناهى ، ولو كان ذلك بعد آلاف من السنين ، أكثر مما هو موجود فى هذه اللحظة . وهناك تعينات من تعينات وجودى المحسوس ستوجد فى المستقبل ؛ ولكن هذه التعينات ليس فيها إلا القليل من الحيوية بالنسبة للتعين الحاضر . وبهذا التقرير أقع على الخلود وأرتفع بحياتى فى هذه الدنيا وأتعالى على كل حياة محسوسة يمكن أن تكون لى . وأصبح بذاتى المصدر الوحيد لكل كيانى وكل مظاهرى ، وتوجد فىّ ، — منذ الآن فصاعداً ، وبدون تدخل عناصر أجنبية — الحياة . إنها إرادتى التى أدخلها بنفسى ، وبدون معاونة أحد غيرى فى نظام هذا العالم ، الذى هو منبع الحياة الحقيقية وأصل الخلود .

٧١ — ولكن إرادتى وحدها هى هذا المصدر . وبالنظر إلى هذه الإرادة كمعقل حقيقى للخير الأخلاقى وبرفعها فعلا إلى هذا الخير ، أحصل على اليقين وأمتلك هذا العالم — فوق الحسى .

٧٢ — يجب أن أريد — بدون بحث ما إذا كانت إرادتى ستنتج شيئاً آخر غير فعل الإرادة — حسب القانون ؛ فإرادتى موجودة ، وموجودة وحدها ، منعزلة عن كل ما هو ليس منها ، فعالها لها ومن أجلها . وهذا ليس فقط لكى تكون الأولى بصفة قطعية ، بحيث لا يكون قبلها شىء آخر

يمكن أن يؤثر عليها ويعينها ،ولكن أيضاً لكى لا يعقها شىء آخر يخضع فاعليتها لقانون أجنبى عنها . وإذا كانت توجد عنصراً ثانياً وهذا يوجد ثالثاً وهكذا فى عالم محسوس نستطيع أن نتصوره ويتعارض مع العالم الروحى ، فستتكسر قوتها لمقاومة الأجزاء المستقلة التى يجب أن تحرك فى عالم كهذا ! ولن تتفق طبيعة الفاعلية بعد ذلك مع الهدف النهائى المعبر عنه بفعل الإرادة ولن تكون الإرادة حرة . إذ ستحد جزئياً بقوانين تخص مجال فاعليتها الغير متجانس ويجب أن أفهم الإرادة على هذا النحو ، فى هذا العالم المحسوس الحاضر ، والوحيد الذى أعرفه . إننى فى الحقيقة مضطر إلى التصديق بأنى أتصرف كما لو كنت أعتبر أن لسانى ويدى وقدمى ، تتحرك جميعا بفعل إرادتى . وليس فى مقدورى أن أتبين كيف أن نسمة بسيطة ، أو ضغطا ضعيفا من قِبل العقل على نفسه — والإرادة ليست شيئاً آخر غير هذا — تستطيع أن تكون مبدأ للحركة فى كتلة الطبيعة الأرضية الثقيلة ، فلست فقط لا أستطيع أن أفكر فى هذا الموضوع ، بل إذا عرض أمام محكمة العقل فستعتبره ضمن المستحيلات . وفى هذه الحالة يجب شرح حركة المادة فقط ، حتى فى نفسى ، بالقوى الداخلية للمادة البسيطة .

٧٣ — كيف أتوصل إلى تصور إرادتى على النحو الذى عرضته الآن ؟ يجب أن أتبين فى ذاتى أن إرادتى ليست ببساطة

المبدأ الفعال الأعلى ، فى العالم المحسوس . إنها تستطيع ، فى الحقيقة ، أن تصير كذلك ، دون أى حرية حقة ، تحت مجرد تأثير النسق العام للعالم وتقريباً بالطريقة التى يجب أن نتصور بها القوة النامية فى الطبيعة . يجب أن أتبين على العكس أنها تهزأ بكل الأهداف الأرضية التى توجد بصفة عامة خارجها ، وتضع نفسها بنفسها ومن أجل نفسها ، كغاية قصوى لنفسها ؛ ولكن تصوراً كهذا لإرادتى يسوقنى إلى نظام للأشياء ليس طبيعيا ؛ وإنما هو فوق الطبيعى . إذ تصير الإرادة علة ، بواسطة نفسها ، وبدون آلة توجد خارجها ، علة فى مجال مماثل لها ، مجال روحى بصفة مطلقة ، ومطبوع بها كلية — وكون أن الفعل الإرادى المتفق مع القانون مطلوب لذاته ببساطة (وهذه معرفة أستطيع أن أجدها فقط واقعة فى داخليتى ، ولا أستطيع أن أصل إليها بأى طريقة أخرى) هو الحد الأول لفكرى - وهذا الحد كالمسلمة ، فهو عقلى ، ويعتبر مصدراً وقاعدة لكل ما هو عقلى ، لا ينظمه شىء ، وينظم كل شىء ؛ فكل شىء يجب أن يخضع له ، وهذا اعتقاد أيضاً لا أستطيع على العموم أن أصل إليه من الخارج ؛ ولكن فقط من داخليتى ، وذلك بالتحامى القوى بهذه المسلمة ، وهذا الالتحام يحدث بمحض إرادتى وهذا الإعتقاد يمثل الحد الثانى لفكرى . ولا أستطيع أن أصل إلى العالم فوق الطبيعى . العالم

الخالد ، إلا بالابتداء من هذين الحدين ، اللذين إذا حذفتهما فلن يكون هناك تصديق أو إيمان . وكثيرون يقولون : (ويؤكدون ببساطة ، وذلك كبرهان يثبتون به ما يذكرونه ، أن هذا يحدث من ذاته . ويتشدقون برأيهم وكأنه منتهى الفلسفة) يقولون : إن أى فضيلة إنسانية لا يجب أن يكون لها أبداً إلا هدف خارجى متعين وتكون هذه الفضيلة قبل كل شىء واثقة من مقدرتها على تحقيق هذه الغاية ، قبل أن تعمل ، وتكون فضيلة ؛ وأن العقل لا يحتوى أبداً بالمرة فى ذاته ، على مبدأ أو قاعدة لنشاطه ، وأنه يتقبل هذه القاعدة من الخارج بحدس العالم الخارجى الذى هو غريب عنها ؛ ولكن إذا كان الأمر كذلك فالغاية الأخيرة لوجودنا ستكون فى هذه الدنيا ، وستفنى الطبيعة الإنسانية كلية ، وستصبح قابلة للتفسير بصفة كاملة ، بغايتنا الأرضية . ولن يكون هناك سبب معقول لدفع أفكارنا إلى النفاذ إلى ما وراء حياتنا الحاضرة .

٧٤ — إن كل فيلسوف وكل مفكر يتحدث عن هذه الحدود التى ذكرتها بحكم وقرعه عليها بفضل بعض الاعتبارات التاريخية ، أو بحكم ولعه الشديد بما هو غريب وجديد سيتحدث باللغة التى تحدثت بها وينشر الأفكار التى عرضتها ، ولكنه لن يعرض علينا طريقة تفكيره الخاص كما يدعى ؛

ولكن طريقة تفكير شخص آخر . وذلك لأن كل شيء سيمر أمامه دون أن يكون له معنى ؛ لأنه تنقصه الملكة التى تسمح له بالوقوع على الحقيقة الواقعة . إنه سيكون كالأعمى الذى يكوّن ، — بناء على معطيات يقدمها له التاريخ — حقيقة عن الألوان ؛ وهو لايعرف الألوان ؛ ومع كل فنظريته فى الألوان صحيحة كل الصحة ؛ فى مقدوره أن يقول : كيف كانت الأشياء كائنة فى بعض الظروف ؟ غير أن هذه الأشياء ليست كذلك بالنسبة له . لأنه لم يكن موجوداً فى هذه الظروف ، والملكة التى نقع بها على الحياة الأبدية لا نكتسبها إلا إذا صرفنا النظر حقا عن العالم المحسوس وأهدافه، وضحينا به ، فى سبيل الحصول على القانون الذى لا يكترث بأفعالنا ولكن فقط بإرادتنا . ونصرف النظر عن هذا العالم المحسوس بإعتقادنا الراسخ فى أن طريقة التصرف هذه صادرة عن العقل ، وهى الوحيدة العقلية . وبعد التخلص من هذا العالم الأرضى يظهر التصديق فى عالم أبدى ، فى روحنا . وهذا التصديق هو الوحيد الذى يكون حاضراً دائما بمفرده فى نفوسنا . وكأنه بذلك القوة الوحيدة التى يمكن أن نعتمد عليها ، بعد أن تنازلنا عن كل ماعداها . إنه المبدأ الوحيد الحي، الذى يجعل قلوبنا تنبض وتدق ، وحياتنا تنتعش وتزدهر . وإذا أردنا أن نستعمل لغة الكتاب المقدس ، فإنه يقول : يجب أن نموت أولا ، بالنسبة للعالم الأرضى ، ثم نولد من جديد ، لكى نستطيع أن ندخل فى مملكة السماء .

٧٥ — إنى أرى، آه ! إنى أرى بكل وضوح فى هذه الساعة سبب غفلتى وعماى عن الأمور الروحية ، وعدم اكتراثى بها . أن روحنا تبقى مرتبطة بالأرض ولا تستطيع أن تفرد جناحيها ، إذ أنها مثقلة بالتكاليف والمطالب الأرضية ، التى تستوعب كل أفكارها وميولها . وتحرك الروح فكرة واحدة فقط ، فكرة وجوب ظهور نتيجة خارجنا . فهى ترغب فيها ، وحدوثها يرضيها . وتبقى هكذا صماء وبلا حياة أمام دفع العقل الخالص ، الذى يعطينا هو قوانينه . ويحدد لنا غاية روحية .

إن فلسفتنا إذاً ماهى إلا تاريخ حياة قلوبنا الخاصة ، حيث تتخيل الإنسان على العموم ، وتتخيل غايته ، حسب ما نجده فى أنفسنا ، وبما أننا لا نكون أبداً مدفوعين إلا برغبة تحقيق ما يمكن تحقيقه فى هذا العالم فلا توجد بالنسبة لنا حرية حقيقية ؛ حرية يكون سبب تعينها فيها بصفة كاملة ومطلقة وعندئذ تكون حريتنا على أكثر تقدير مماثلة للحرية التى تقرر نمو النبات ، إذ أنها هى التى تسمح للنبات بأن يكوّن ذاته بذاته ، ولا يمكن أن تكون على مرتبة أرفع من تلك . ولو أنها قد تكون أمهر فى الوصول إلى نتيجتها ؛ إذ أنها ليست بمجرد مادة لها جذور وأوراق وأزهار تنتجها ولكنها روح بها غرائز ، وأفكار وأفعال . إننا على العموم لا نستطيع

أن نعرف شيئاً عن الحرية الحقيقية ، لأننا لا نملكها ، وعندما يكون التساؤل بخصوص هذه الحرية . فنحن نتحدث عنها ، بما لا يلائمها من الألفاظ ، فنقلل من قيمتها ، بالمعنى الذى نضفيه عليها عادة حينما نقول عنها أنها نسيج من المحالات . وبمعرفة الحرية على هذا النحو نفقد فى نفس الوقت معنى العالم الآخر . كل هذا يحدث أمامنا ، وكأن هذه الأقوال ليست موجهة إلينا ، وكأن هذه الأمور ظل باهت ، لا لون له ، ولا معنى ، ويتعذر علينا أن نمسك به لنستبقيه ، فنترك كل شيء يمر دون أن نبدى أى اهتمام بأى شيء . ثم إذا حدث ودفعتنا رغبة قوية ، إلى أن نقوم بفحص الأمور فحصاً جدياً ، فلن نتوانى عن أن نتبين بوضوح — وسنستطيع أن نبرهن على ما تبيناه — أن كل هذه الأفكار ما هى إلا أضغاط أحلام ، خارية من أى معنى ولا يقبلها أى فرد عاقل . وسنكون على حق ، حسب الفروض التى بدأنا منها ، والتى استقيناها من وجودنا الداخلى ، الخاص بنا ، ولن يستطيع أحداً أن يدحض آراءنا أو يغيرها ، طالما أننا نبقى على ما نحن عليه فى هذه اللحظة . وستتحول أمام أعيننا ، أجمل النظريات التى تتحدث عن الحرية والواجب والحياة الأبدية ، والتى تحظى من الجموع بكل تأييد ، ستتحول إلى أساطير عجيبة ، مماثلة لأساطير التتار والشانزلزيه . وإذا كنا لا نكشف عن هذا الأساس الداخلى لأفكارنا لهذه الجموع . فذلك لأنه يبدو لنا ، فى هذا

الوقت ، أنه من الأفضل أن نبقى الشعب على ما هو عليه من تقدير خارجى الأوضاع ، بواسطة ما لديه من الصور والآراء المختلفة . وإذا حدث ولم نفكر بما فيه الكفاية ، واستمر خضوعنا لعوائق السلطة الخارجية، فسنهبط إلى مستوى أدنى هو ـ مستوى الشعب ـ وسنصدق فيما إذا فهم بهذه الطريقة ، سيكون مجرد أساطير ليس لها أى معنى ، وسنجد فى هذه الإشارات الأخلاقية الصرفة وعداً بأننا سنعيش هذه الحياة التعسة طوال وجودنا على هذه الأرض وكذا فى الحياة الأخرى .

٧٦ ــ وخلاصة القول ، أن عون إرادتى أصلا هو الذى سيلقى ضوءاً جديداً على وجودى وغايتى . وبعبارة أخرى: إنه على الرغم مما يصح أن يكون لى من آراء ، ومهما كانت جودة ملكاتى العقلية . فلن أكون إلا فى ظلمات . والتقدم الأخلاقى فقط هو الذى سيسوقنى إلى الحكمة الحقيقية . فلا يجب إذاً أن تتوقف حياتى أبداً عن أن تتجه نحو هذا الهدف الفريد .

المسألة الرابعة :

٧٧ ــ يجب أن يكون لإرادتى المشروعة ، هذه فى ذاتها وبذاتها آثار تترتب عليها بصفة أكيدة وبدون استثناء ؛ ويجب على كل تعين من تعينات إرادتى ــ إذا كان متفقاً مع الواجب ولو أنه لا ينتج عنه فعل يجب أن يعمل فى عالم مخالف ، لا أستطيع أن أتصوره ، وفيه لا يجب أن يعمل شىء خارج

هذا التعين للإرادة الذي حدث طبقاً للواجب . ولكن فى أي شيء أفكر عندما أفكر فى هذا ؟ وماذا أرى مقدما ؟

٧٨ — يجب أن يكون للقانون أو القاعدة التى لها قيمتها بصفة مطلقة وبدون استثناء — وذلك حسب الإرادة الصادقة — آثار . ولآخذ كرة ، وأوجه إليها ضربة من يدى فأحركها بقوة متعينة فى اتجاه متعين . وستتحرك بالضرورة فى الاتجاه المحدد لها ، بسرعة متعينة ، وستحتك بالأرض بقوة متعينة . ولنضع كرة أخرى ، تتحرك بدورها ، بسرعة متعينة ، وهكذا إلى ما لا نهاية . فيمكننى أن أرى مقدماً ، فى مجرد الاتجاه ومجرد حركة يدى كل الاتجاهات وكل الحركات التى ستلى ماهو حادث وأحيط بها ، وذلك بصفة أكيدة كما لو كانت موجودة فعلا ، وكانت قابلة للإدراك بالنسبة لى ؛ كما أننى أحيط ، فى إرادتى الصادقة بتسلسل كامل للآثار الضرورية الأكيدة ، التى ستنتج فى العالم الروحى ؛ أراها كما لو كانت موجودة . والفارق الوحيد ، هو أننى لا أستطيع أن أعينها كما أعين تلك التى تنتج فى العالم المادى . وبعبارة أخرى : فكل ما أعرفه أنها ستنتج ولكن لا أعرف كيف ستنتج . وعندما أفعل ذلك أفكر فى قانون لعالم روحى ، تكون فيه إرادتى الخالصة إحدى القوى المحركة تماما كما أن يدى هى إحدى القوى المحركة فى العالم المادى . إن قوة اعتقادى ، وفكرة قانون للعالم الروحى ،

متطابقتان بصفة مطلقة . فلا توجد هنا فكرتان تعبر إحداهما عن الأخرى ، ولكن توجد فكرة واحدة ، كما أن هناك تطابق بين اليقين الذى أعتمد عليه بالنسبة لحركة متعينة وفكرة قانون طبيعى آلى ينظم هذه الحركة . إن معنى القانون يعبر ببساطة عن أن العقل أساسه مبدأ لا يتزعزع وأنه يستحيل بصفة مطلقة أن أفترض العكس .

٧٩ — إننى أقبل قانوناً كهذا للعالم الروحى . وليست إرادتى هى التى تملى على هذا القانون ، ولا إرادة أى كائن آخر متناهى بل ولا إرادة مجموع الأفراد الآخرين ، بل على العكس فإن إرادتى هى التى تخضع لهذا القانون كما تخضع له جميع إرادات الآخرين المتناهية . إننى لا أستطيع أن أفهم ولا يستطيع أن يفهم أى كائن آخر متناهى وبالتالى حساس ، بطريقة أو بأخرى ، أن الإرادة الخالصة تستطيع أن يكون لها آثار ، ولا كيف يمكن أن تكون طبيعة هذه الآثار : إن ما يكوّن كنه الكائنات المتناهية ، هو بالضبط استحالة فهم هذا الكنه . وإن الإرادة من حيث أنها إرادة تكون بصفة كاملة فعلا فى مقدورهم ، أما آثار هذه الإرادة وكونها محسوسة فتجعلهم يرون هذه الآثار بالضرورة كأحوال . ثم كيف نستطيع ـ أنا والكائنات الأخرى المتناهية ـ أن نضع مفهوماً لهدف يأتى فى مرحلة أخيرة ، ثم نحقق بذلك ما لا نستطيع أن نفكر فيه أو نفهمه ؟ ليس فى مقدورى أن

أقول : إن يدى أو أى جسم آخر يمت إلى هذا العالم المادى بصلة ويخضع بالتالى للقانون العام الأساسى للجاذبية ، يخلق فى الوقت نفسه قانون الحركة الطبيعى ؛ فهذا الجسم يخضع هو نفسه لهذا القانون الطبيعى وليس فى مقدوره أن يحرك جسما آخر إلا حسب هذا القانون ، وفى الحدود التى يحكم هذا القانون يشارك فيها مع القوة المحركة العامة للطبيعة . وبالمثل فلا توجد أى روح متناهية تستطيع أن تسن قانوناً للعالم المعقول ، الذى ليس فى مقدورها أن تحيط به . إن إرادات جميع الكائنات المتناهية هى التى على العكس تخضع لقوانين هذا العالم المعقول . إنها لا تستطيع أن تنتج شيئاً فى العالم ، إلا إذا وجد هذا القانون وانحنت خاضعة لهذا القانون الأساسى للعالم الذى تمت إليه جميع الإرادات المتناهية ، انحنت احتراماً للواجب وخضوعاً للشروط التى وضعها هذا القانون ؛ فتدخل بذلك فى نطاق فعله . أقول : احتراماً للواجب ؛ لأن هذا الرباط هو الوحيد الذى يربطها بهذا العالم ، أو هو العصب الأوحد الذى يبدأ من العالم وينتهى إلى الإرادات ، أو العضو الذى بواسطته تستطيع أن يكون لها أثرها على هذا العالم . فالقانون الأخلاقى يشبه قانون الجاذبية العام الذى تخضع له جميع الأجسام ، وترتبط بواسطته بعضها ببعض ، وهو وحده الذى يجعل حركات الأجسام المختلفة ممكنة الحصول ، والقانون الأخلاقى كذلك يربط جميع الكائنات العاقلة المتناهية ،

ويمسك بها ويأمرها — فإرادتى وكذلك إرادة جميع الكائنات المتناهية ، يمكن أن تعتبر من وجهة نظر مزدوجة ، إما كمجرد فعل إرادى ، فعل داخلى تكون هى نفسها موضوعه ، وفى هذا المعنى تجد الإرادة نفسها تامة فى نفسها ومنتهية بمجرد حدوث الفعل ، وإما كشىء ، أو كواقعة . فإذا أخذنا بوجهة النظر الأخيرة ، فالإرادة توجد أولا بالنسبة لى ، من حيث إننى أعتبرها كمنتهية ، ولكن يجب أن تصير هذا الشىء الخارج عنى . ففى العالم المحسوس ربما تكون المبدأ المحرك ليدى ، وتولد حركة يدى حركات أخرى ، وفى العالم فوق الطبيعى . ستكون مبدأ لسلسلة من الآثار الأخلاقية التى لا أقع على معناها. فمن وجهة النظر الأولى : هى عبارة عن مجرد فعل ، فى مقدورى أحداثه بصفة مطلقة ، لأنه لا يمت إلىّ إلا بتحقق الحالة الثانية وتصبح فيه الإرادة مبدأ أول ، وهذا يمت لقانون أخضع له أنا نفسى وهو القانون الطبيعى فى العالم المحسوس ، والقانون الأخلاقى فى العالم المعقول .

٨٠ — ما هو إذاً قانون العالم المعقول هذا الذى أفكر فيه ؟ أريد أن أشرح هذا المفهوم الذى يوجد أمامى قويا ومتكونا تمام التكوين ، وليس فى مقدورى ولا من حقى أن أضيف إليه شيئاً ، أريد ببساطة أن أشرحه لنفسى وأحلله . ومن المؤكد جداً أن هذا القانون ليس على مثال ما يحدث فى عالمى المحسوس ، أو فى أى

عالم آخر محسوس ، أى أنه قانون لا نستطيع أن نفترضه من قبل أن يتكون إلا بمجرد إرادة وكائن موجود ساكن تنبثق منه قوة باطنية بدفعة من قبل إرادة ما . والحقيقة - وهذا هو أساس إيمانى - أن إرادتى يجب أن تعمل بصفة قاطعة بنفسها ، دون أن تضعف أية آلة تعبيرها ، وذلك فى مجال متسق منسجم مع نفسه وتكون ، فيه كعلة تعمل فى العقل أو كعقل يعمل فى العقل . يجب أن تعمل فى مجال لا يكون عليها أن تعطيه قانون الحياة ، والنشاط ، والديمومة . ولكن يكون فيه هذا القانون من نفسه ، فيجب إذاً أن تعمل فى عقل له نشاطه الخاص وعقل كهذا هو الإرادة . ويصير قانون العالم المعقول إذاً إرادة .

٨١ - فالإرادة التى تعمل ببساطة وبصفة خالصة . كإرادة ، وتعمل بنفسها وبصفة مطلقة دون معونة أى آلة أو مادة محسوسة تعمل فيها ؛ الإرادة التى هى فى نفس الوقت علة ومعلول ، أو فعل إرادى وتحقق أو أمر وتنفيذ ، وفيها يتمثل ما يقتضيه العقل من أن تكون له حرية ونشاط شخصى ، الإرادة التى هى قانون لنفسها ، والتى لا تقرر شيئاً حسب نزوات ، أو شطحات تحدث لها بعد أن تكون قد فكرت وترددت ولفت ودارت وإنما تكون متعينة بطريقة أبدية ساكنة ، فيمكن أن نعتمد عليها بكل هدوء واستكانة وأمن ، تماماً كما يعتمد الفرد الفانى باطمئنان على قوانين عالمه ؛ الإرادة التى تكون فيها الإرادة المتفقة

مع قانون الكائنات المتناهية ذات آثار لا يمكن تفاديها ، ولا شيء آخر غير هذه الإرادة ، لأنه بالنسبة لكل ما عداها فهي ساكنة ، فكل شيء بالنسبة لها يكون كما لو لم يكن .

٨٢ — هذه الإرادة العليا لا تسير إذاً في طريق منعزل ومنفصل عن العالم المعقول ، فيوجد بينها وبين جميع الكائنات المتناهية العاقلة رباط روحي ، وهي ذاتها هذا الرباط — إنني أريد بكل وضوح واجبي ، وهي تريد أن أنجح في أدائه . على الأقل في العالم الروحي . وفي كل مرة يتخذ فيها الكائن المتناهي قرارا مطابقاً للقانون ، فهذا القرار يستقر فيه ويدفعه إلى التقرير وبالتالي : يعينه لا فقط — ولنستعمل هنا طريقتنا في التعبير : لا فقط — حسب اللذة التي يوجدها فيه مؤقتاً ، ولكن حسب قانون طبيعته الخاص — إن روحي تتمثل الآن بوضوح عجيب الفكرة ، التي كانت حتى الآن غامضة بعض الشيء ، فكرة أن إرادتي ، كمجرد إرادة ، وبنفسها ، لها آثار . إن لها آثاراً ؛ لأنها متحققة بإرادة أخرى من نفس الطبيعة ، وهي سبب ، ومبدأ حيوي فريد في العالم الروحي ، فهي معقولة بطريقة مباشرة لا تقبل الزلل ؛ وتظهر آثارها الأولى في هذه الإرادة الأخرى وعن طريقها فقط تعمل عملها وتأتي آثارها في بقية العالم المعقول ، الذي ليس هو إلا من نتاج هذه الإرادة اللامتناهية .

٨٣ — وإن استعملت هنا لغة الشخص العادي ، أقول : إنني

أثر على هذه الإرادة . وإننى أعرف بواسطة صوت ضميرى الذى ينبثق من أعماق داخليتى ، ضميرى الذى يسمعنى صوته هذا فى كل ظرف من ظروف حياتى ، أعرف بواسطته ما يجب علىّ أن أفعله فى كل حال منها وبالتالى : فهو الذى يؤثر علىّ . ولست أنا الذى أؤثر عليه وهذا الصوت ، يعبر بلغتى — بعد أن أكون قد أدركته — عما يجسمه محيطى من جهته ، أى أنه العرّافة التى تجيئنى من العالم الأبدى ، والتى تخبرنى كيف يجب من جهتى أن أدلف إلى نظام الأشياء فى العالم الروحى ، أو بعبارة أخرى : فى الإرادة الأبدية ، التى ماهى نفسها إلا نظام الأشياء فى هذا العالم الروحى . إن نظرتى لا تحيط ولا تدخل فى هذا النظام ، وإننى لا أحتاج إليه على العموم، إذ أننى حلقة فى سلسلة ولا أستطيع أن أحكم المجموع تماماً كما هو الأمر بالنسبة لنغمة من نغمات أغنية لا تستطيع أن تقدر الانسجام الكلى للنغمات ؛ ولكننى أحتاج إلى أن أعرف ما يجب أن أكون عليه داخل انسجام العقول هذا ؛ لأننى أنا وحدى الذى أستطيع أن أفعل لنفسى ما أحتاج إلى أن أكونه وينكشف لى هذا بصوت يصل إلىّ من هذا العالم الروحى . وهكذا أجد نفسى مرتبطاً مع الكائن الأوحد ، الذى يوجد حقيقة والذى أوجد به فلا يوجد فىّ شيء حقيقى فعلا، ومستمراً وغير فان ، فيما عدا هذين العنصرين : صوت ضميرى ، وطاعتى الحرة ؛ فبالأول، يميل علىّ العالم الروحى ويحيط بى كأحد أعضائه ،

وبالثانى، أرتفع بنفسى إلى هذا العالم، وأمسك به وأعمل فيه . غير أن هذه الإرادة اللامتناهية تستخدم كواسطة بين هذا العالم وبين نفسى؛ لأنها المصدر الأول لهذا العالم الروحى ولكيانى الخاص — فهذا هو العنصر الوحيد الحقيق الذى لا يفنى، وإليه تشرئب نفسى وكل ما عدا ذلك فهو من الظواهر، ويختفى ثم يعود، من جديد .

٨٤ — إن هذه الإرادة تربطنى بنفسها ، وبكل الكائنات المتناهية من نوعى ، وتعتبر الصلة المشتركة بيننا جميعاً . والسر الأكبر للعالم المرئى، أو القانون الأساسى له ، من حيث أنه عالم أو نسق مكوّن من عدة إرادات متمايزة . هو هذه الوحدة، أو هذا الفعل المتبادل، المباشر للإرادات المتعددة المستقلة الفاعلة بذاتها. وهو قانون عجيب وخفى يضع نفسه، منذ هذه الحياة الحاضرة، بكل وضوح أمام أعين الجميع ، ولا يلحظه أحد ، أو يدهش له عندما يكتشفه . إن صوت الضمير ، الذى يفرض على كل فرد واجبه الخاص به ، هو القوة التى تعكس علينا شيئاً من اللامتناهى، وتجعل منا كائنات مفردة جزئية ؛ إنها تخط حدود شخصيتنا ؛ إنها إذاً عنصرنا الأصلى الحقيق، إنها أساس ومادة كل حياة نحياها ، هى الحرية المطلقة للإرادة ، التى نأتى بها من العالم اللامتناهى إلى العالم المتناهى ، هى مبدأ حياتنا . إننى أعمل . وما إن أقبل أننى أمتلك الحدس الحسى، الذى به وحده أصير عقلا فردياً ، حتى يصبح من اليسير أن أفهم أنه يجب

بالضرورة أن أعلم نشاطى . إنى أعرفه ؛ لأننى أنا نفسى الذى أقوم به . وإنه لمن اليسير أن أفهم كيف — من جهة — يبدو لى فعلى العقلى ، بوساطة هذا الحدس الحسى ، فى العالم الحسى ، كفعل حقيقى ؟ وكيف من جهة أخرى ، بحكم هذا التحويل إلى مادة ، يبدو لى هذا الأمر الروحى الخالص الواجب، كأمر لفعل حسى ؟ إنه من اليسير أن نفهم أن العالم الواقعى يبدو لى كشرط لهذا الفعل وجزئياً كأثر ونتاج . وفى هذا كله أبقى دائماً فى نفسى ، وفى مجالى الخاص ؛ فكل ما يوجد بالنسبة لى يتطور منبثقاً من داخليتى فقط وبصفة خالصة ؛ ففى كل مكان ليس لدى حدس إلا لنفسى ، ولا حدس لأى كائن خارج ذاتى ؛ ولكن فى هذا العالم الجديد ، أقبل أيضاً أن هناك كائنات أخرى تعمل ، ويجب أن تعمل بذاتها مستقلة عنى ، كما أفعل أنا بنفسى وبصفة مستقلة عن غيرى . كيف تستطيع هذه الكائنات أن تعلم بنفسها الآثار التى تنتج عنها ؟ إنها تستطيع أن تعلمها . بالطريقة التى أعرف بها ما أنا فاعله ؛ ولكن الذى لا يمكن فهمه أبداً ، هو أننى أستطيع أن أكون على علم بما يخصها ، وأن تكون هى على علم بوجودى وبأفعالى وحركاتى . وإنى أعترف ، بهذا الإمكان . فكيف تدخل فى عالمى ؟ وكيف يكون فى مقدورى أن أدخل فى عالمها ؟ يستحيل هنا أن أطبق المبدأ الذى بحسبه ينتج وعى « الأنا » أو ذاتنا ، وتنتج أفعالنا ، وكذلك الشروط الحسية لهذه الأفعال ،

أى المبدأ الذى يجعل هذا كله ينبع من داخليتنا . ونعلمه لأن كل من يتعقل يجب أن يعلم ما يفعله بصفة لا تقبل الدحض ؛ فكيف تستطيع أرواح حرة أن تعرف أرواحا حرة أخرى ؟ إننا نعلم هذه الحقيقة الآن أن الأرواح الحرة هى الوقائع الوحيدة التى لها وجود ، وأنه لا يمكن بدونها أن نتحدث عن عالم حسى مستقل ، يكون لكل روح أثرها فيه على الأخرى .

فى استطاعتك أن تقول لى مع كل : إننا ندرك الكائنات العاقلة لنوعنا بالتغيرات التى تنتجها فى العالم الحسى. وإننى أجيبك ، ولكن كيف تستطيع أن تدرك هذه التغيرات نفسها ؟ إننى أفهم جيداً كيف تدرك تغيرات تنتج بفضل مجرد قوانين الطبيعة الآلية ؛ لأن قانون هذه الآلية ليس شىء آخر غير قانون فكرك الخاص ، الذى بحسبه تستمر فى تقدمك أو تطورك عندما يكون العالم قد وضع واستقر أمره . ولكن التغيرات التى نتحدث عنها هنا ، ليست بالمرة نتيجة قوانين آلية ، ولكن نتيجة إرادة حرة تعلو كل طبيعة ؛ وأنه بالنظر فقط إلى وجهة النظر الأخيرة هذه، تستطيع أن تنتهى ، فيما يتعلق بهذه التغيرات إلى كائنات حرة لنوعك . والآن ما هو هذا القانون الداخلى فيك ، الذى به تستطيع أن توجد تغيرات إرادات أخرى مستقلة كل الاستقلال عنك؟ — وباختصار فهذه المعرفة المتبادلة وهذا الفعل المتبادل الأثر

اللذان سيتحققان لك فى عالم ، الكائنات الحرة ، لا يمكن أن يفهما حسب قوانين الطبيعة أوقوانين الفكر . ولا يفسرا إلا بقوة واحدة ، حيث تجد الأرواح نفسها على صلة بعضها ببعض بعد انفصالها ، وهذه القوة ، هى الإرادة اللامتناهية ، التى تمسك بها ، وتجىء بها ، بدون استثناء إلى مجالها . إن المعرفة التى لدينا : أنت عنى ، وأنا عنك ، لا تنتقل مباشرة منك إلى ، ومنى إليك ، إننا منفصلين كل عن الآخر ، بحاجز لا يمكن أن يجتازه أحد . إن ما نعرفه كل منا عن الآخر ، يجىء إلينا فقط ، من مصدرنا الروحى المشترك ، وإنه فيه فقط يعرف كل منا صاحبه ، ويؤثر كل على الآخر . « إحترم صورة الحرية على الأرض ، والعمل الذى يحمل أثرها ! » هذا ما يصيح به فى أعماق قلبي صوت هذه الإرادة الذى لا يتحدث إلىّ إلا عندما يفرض علىّ واجبات وهذا هو المبدأ الوحيد ، الذى به أتعرف عليك ، لأن ضميرى يأمرنى باحترام ذلك .

٨٥ — من أين تصدر إذاً مشاعرنا ، ويصدر حدسنا الحسى ، وفكرنا ؟ وهذه كلها أسس يرتكز عليها العالم الحسى الذى نتبينه ، والذى نعتقد أننا نؤثر فيه بعضنا على البعض الآخر ؟ هل نقول بالنسبة للاثنين الأخيرين ، أى بالنسبة للحدس والفكر أنهما قوانين العقل فى ذاته ؟ . هذه الإجابة لن ترضينا ! ، إذ يستحيل علينا — نحن

الذين نجد أنفسنا منحصرين فى نطاق العقل لا غير — أن نفكر فى قوانين أخرى ، أو فى عقل تكون له قوانين أخرى . والحقيقة أن القانون الأساسى للعقل فى ذاته ما هو إلا القانون العملى ،قانون العالم الروحى ، أو هذه الإرادة العليا . ولنتوقف لحظة عن مناقشة هذه النقطة ولنتساءل : ما هو مصدر اتفاقنا جميعا فيما يتعلق ببعض المشاعر ، التى هى مع كل وضعية ، ومباشرة ، ومستحيلة التفسير ؟ إن هذا الاتفاق نفسه هو الذى يجعلنا نتبين جميعا نفس العالم الحسى .

٨٦ — يوجد هنا تحديد — ويستحيل علينا تفسيره — للكائنات المتناهية العاقلة التى تكوّن نوعنا ، . وهذا التحديد هو الذى يجعل من هذه الكائنات نوعا واحدا . هذا ما تقوله لنا فلسفة الإرادة الخالصة ، التى ليس فى مقدورها أن ترتفع أكثر من ذلك . ولكن من يستطيع أن يحد العقل غير العقل نفسه ، أى أن يحد كل عقل متناهى غير العقل اللا متناهى ؟ إننا متفقين جميعاً على أننا نعتبر كمجال للقيام بواجبنا ، العالم الحسى الذى يجب أن يكون كذلك ، وبعبارة أخرى : أى أن يكون شرطه ؛ هذا الاتفاق ، إذا ما نظرنا إليه عن قرب ، نجده يستحيل تعقله تماماً كما هو الأمر بالنسبة لاتفاقنا فيما يتعلق بحريتنا المتبادلة الواحد بالنسبة للآخر ؛ وهذا هو نتاج الإرادة اللا متناهية ، الواحدة .

الأبدية . والإيمان بهذا الاتفاق ، هو ما سميته ، من قبل ذلك بقليل، بالإيمان بالواجب ؛ إنه بالضبط الإيمان بالإرادة ، وبالعقل وبحقيقة هذه الإرادة . ما هى إذاً الحقيقة الحقيقية ، الحقيقة الخالصة التى نقبلها على أنها كذلك ، فى العالم الحسى ، والتى هى موضوع إيماننا ؟ إن تأدية الواجب فى هذا العالم بطريقة صادقة وقائمة على الإيمان به ، توجد بصفة مستديمة حياة ملائمة لحريتنا وأخلاقيتنا . ويكون عالمنا فى هذه الحالة حقيقياً وحقيقته هى الوحيدة الممكنة للكائنات المتناهية . ويجب أن يكون الأمر على هذا النحو ، لأن هذا العالم هو نتاج الإرادة الأبدية فينا . بحكم القوانين التى تنظم ماهيته الحقيقية ، هذه الإرادة لا تستطيع أن يكون لها ، مع الكائنات المتناهية ، هدف آخر أقصى غير ذلك الذى ذكرناه .

٨٧ ــ هذه الإرادة الأبدية قد خلقت إذاً العالم ، بالطريقة الوحيدة التى استطاعت أن تخلقه بها ، وبالطريقة الوحيدة التى بها تكون عملية الخلق ضرورية فى العقل المتناهى . وإذا قلنا إن الإرادة قد استخرجت من مادة بلا حياة ، عالما ، ليس فى مقدوره ، بدوره ، إلا أن يكون جامداً وبلا حياة ، كالآلات التى تصنعها يد الإنسان ، بدلا من أن يكون تدفقاً مستديماً لصيرورة مصدرها الإرادة ، فهذا نكران أو نفى للعالم

والإرادة فى نفس الوقت . وسننكر أيضاً وجود العالم والإرادة إذا ما فكرنا أن العالم المادى قد خرج من العدم . وإذا كانت المادة هى الشيء الوحيد الذى كان من الممكن أن يوجد . فلن يكون فى كل مكان إلا العدم ، وسيكون الأمر كذلك إلى الأبد . إن العقل وحده هو الموجود . فهو يوجد بذاته ، من حيث أنه لا متناهى . والعقل المتناهى يوجد فيه وبه . إن الإرادة الأبدية تخلق عالما فى أرواحنا فقط . أو على الأقل إنها تخلق فيها العنصر الذى منه ، وبه نوجد عالمنا ؛ وهذا العنصر هو نداء الواجب . وهى تخلق أيضاً اتفاق المشاعر ، والحدس والفكر . إن نور الإرادة هو الذى يجعلنا نرى النور ، وكل ما يظهر فى هذا النور . وهو لا يتوقف عن خلق هذا العالم فى أرواحنا ، إنه يتدخل فى هذا العالم بتدخله فى أرواحنا عن طريق نداء الواجب ، وذلك منذ أن يغير كائن حر مغاير لى شيئا فى هذا العالم . وهو الذى يبقى فى أرواحنا هذا العالم وفى الوقت نفسه يبقى فيها وجودنا المتناهى ، وجودنا الوحيد الذى يمكن أن يكون لنا ، وذلك بتوليد حالات جديدة بصفة مستمرة من حالتنا السابقة . وعندما يكون قد هيأنا ، بما فيه الكفاية ، وفقا لهدفه الرفيع ، لغايتنا المستقبلة ، ونكون قد أعطينا لأنفسنا التكوين الضرورى ، ينفى هذا العالم بما نسميه الموت . ويدخلنا فى عالم

جديد كوناه بأعمالنا فى هذه الدنيا وفقا لواجبنا . إن كل حياتنا هى حياة هذه الإرادة . إننا بين أيدى هذه الإرادة ، إننا نعيش فيها ، وليس فى مقدور أحد أن يخرجنا منها . إننا خالدين لأنها أبدية .

٨٨ — أيتها الإرادة النبيلة الحية ، التى لا تحملين اسما ، ولا يحيط بك أى مفهوم إحاطة تامة ، إن فى مقدورى أن أرتفع بروحى إليك ، لأننى أنا وأنت متحدان . إن صوتك يرن فى أذنى وصوتى له صدى فيك . وكل أفكارى الحقيقية والخيرة موجودة فيك — ففيك أنت التى يستحيل علىّ تعقلك ، أستطيع أن أفهم نفسى ويصير العالم بالنسبة لى متعقلا ، وأجد حلا لكل ما هو غامض فى وجودى ، ويستقر الاتساق الكامل فى روحى .

٨٩ — إن بساطة الطفولة بما فيها من إخلاص وتفان فى إندفاعها هى أقدر الحالات التى تسمح بالوقوع عليك . إنها ترى فيك ذلك الشىء الذى يغور فى القلوب ويسبر النفوس ، ويكون دائما الشاهد الحاضر بالنسبة لجميع مشاعرها ، والوحيد الذى يعرف صدق نواياها ، والوحيد الذى يعرفها عندما ينكرها الجميع . إنك بالنسبة لها كالوالد الذى يرعاها ويريد لها الخير ، والذى سيحيل كل شىء من أجل مصلحتها . إنها تركن بكليتها لقراراتك الطيبة إذ أنها تقول : « إجعلى منى ما يحلو لك ، فأنا أعلم

أنه سيكون خيراً ، بما أنك أنت التى تعملينه » .

إن العقل المتطلع لمعرفة كل شيء ، والذى سمع بك دون أن يراك أبداً أراد أن يعرفنا بجوهرك ، ولكنه قدّم لنا صورة ممسوخة عنك ، قدمها على أنها صورتك ، وكانت صورة مضحكة يرفضها كل عاقل ، ويلفظها كل حكيم خبير ؛ لأنها بغيضة إلى النفس .

٩٠ — إننى أقف أمامك مكشوف اليدين ومخفيا وجهى ، ورابطا لسانى ، لأننى أعلم علم اليقين أنه ليس فى مقدورى أن أصير ذاتك ، كما أننى لن أستطيع أن أتصور كيف أنت فى ذاتك ، ولا كيف تظهرين لهـــا ، ومهما عشت حياتى الروحية آلافا مؤلفة من المرات ، فلن يزداد فهمى لك عما هو عليه الآن وأنا فى غلافى الأرضى هذا ؛ فواقعة الفهم ذاتها تجعل كل ما أفهمه متناهياً ، ولا نستطيع أن نجعله لا متناهيا ، على الرغم من الصعود والتقدم الذى يحدث فينا دون توقف . إنك تختلفين عن المتناهى لا بالدرجة وحسب بل بالجوهر . فالتنمية لا تجعل منك فقط فرداً فى طريق التحقق المتزايد بعظمته ورفعة قدره ولكن إلها لا متناهيا يستحيل قياسه إلى أى كائن أرضى. فليس لدىّ عنك إلا هذا الوعى المنطقى التقدمى ولا أستطيع أن أفكر فيك على نحو آخر . فهل يحق لى أن أصفك بهذا الوصف ؟ إن معنى الشخصية يتضمن التحديد . فكيف أطبق عليك هذا المعنى وأنا لا أرى فيك التحديد ؟

٩١ — من الأفضل أن أغض النظر عن القيام بما حرمته على طبيعتى المتناهية والذى لن يكون له أية فائدة بالنسبة لى . إننى لا أريد بالمرة أن أعرف كيف أنت فى نفسك . ولكن العلاقة بينك وبين الكائن المتناهى الذى هو أنا وكل الكائنات المتناهية ، علاقة ظاهرة واضحة فى نظرى ، فيجب أن أصير ما يجب أن أكون . وإننى أرى هذه العلاقة بطريقة أوضح عن وعى وجودى الخاص . إنك أنت التى توجدين فىّ من بين الكائنات التى منحت العقل ، معرفة واجبى ، وغايتى . فكيف يحدث هذا ؟ إنى لا أعرف ذلك ، ولا أحتاج إلى معرفته . إنك تعرفين وتعلمين ما أفكر فيه وأريده . فكيف تستطيعين أن تعرفى ، وبأى طريقة تحققين هذا الوعى ، وهذا ما لا أفهم منه شيئاً . وإننى أعرف وأعرف جيداً أن معنى الفعل — والفعل يتعين من قِبل الوعى — لا ينطبق إلا علىّ ، وليس عليك . لأنك اللاتناهى . فإنك تريدين — لأنك تريدين — أن يكون لطاعتى الحرة آثار بالنسبة للأبدية كلها . إننى لا أفهم فعل إرادتك ، وأعرف فقط أنه لا يماثل فعل إرادتى . إنك تعملين وإرادتك نفسها فعل . ولكن طريقة فعلك ، وهى الوحيدة التى أعرفها تتعارض مع طريقتى . إنك حية موجودة لأنك تعرفين وتريدين ، وتعلمين ، ودائماً حاضرة بالنسبة للعقل المتناهى ؛ ولكنك لست تلك التى تجعلنى أستطيع أن أتوصل إلى تصور الكائن .

٩٢ — وسأقع على الطمأنينة والسعادة ، بحدس هـــذه

الصلات التي بينك وبيني أنا الكائن المتناهى . إننى لا أعرف إلا واجبي معرفة مباشرة . وأريد أن أقوم به بسرور وثقة ، لمجرد أن صوتك هو الذي يأمرنى به ، إنها التعليمات التي تأتى إلى من المجال الروحى للعالم . والقوة التي تجعلنى أقوم به هى قوتك . وما يأمرنى به هذا الصوت وما أنفذه لهذه القوة فهو حقا وبصفة يقينية خير فى هذا المجال من العالم . إنى مطمئن إلى أن كل ما يحدث فى العالم يجعلنى أطمئن إليه لأنه يحدث فى عالمك ، فلم يعد شيء يستطيع أن يزعجنى . أو يدهشنى أو يجعلنى أتخاذل أمامه ، طالما أننى على يقين من أنك موجودة ، وطالما أتأمل وجودك ؛ إننى أتبين عالمى الحالى فى صورته الجديدة أى من خلالك ، وفيك أنت التى تمثلين اللامتناهى ؛ فالطبيعة ومظاهرها غايات . وأفعال الكائنات الحرة ليست إلا أقوال خاوية وخالية من المعنى . فلم تعد هناك طبيعة ، ولم يعد هناك إلا أنت ، وأنت فقط . والهدف الأخير للعالم الحالى ، لم يعد — كما يهيأ لى — أن ينتج الفرد ، لمجرد لذة الإنتاج ، حالة سلام عام بين الأفراد وتوكيد سيطرتهم على آلية الطبيعة ؛ بل أن ينتج هذه الحالة بواسطة الأفراد أنفسهم ، وبما أنها متوقعة بصفة سابقة للجميع فلتنتج بواسطة الجميع كمجموعة أخلاقية كبيرة وحرة . والقانون الأساسى للمجتمع الأخلاقى الكبير ، الذى تكون الحياة الحالية جزءا منه يمكن أن يصاغ كالآتى :ـ

لا يوجد تقدم ولا تحسن بالنسبة للفرد إلا بالاستعمال الملائم للإرادة، ولا يوجد تقدم أو تحسن بالنسبة للمجتمع إلا بالاستعمال الملائم المشترك للإرادة . وإذا بدا أن إرادة الفرد الخيرة قد ضاعت مرارا ومرارا فى هذا العالم فذلك لأنها لا تتفق مع إرادة المجموع . وآثار هذه الإرادة تظهر فى العالم الثانى . ولذلك كانت ميول الأفراد الخسيسة ورذائلهم تبدو فى بعض الأحيان وكأنها تعاونهم على تحقيق الخير ، ولكن لا فى ذاتها ومن أجل الذات ؛ إذ لا يمكن أن يخرج الخير من الشر . فكل ما هنالك أن هذه الرذائل تتعادل مع رذائل مقابلة وتسرف فى الظهور ، فتنتهى بأن تنعدم ، وتعدم فى نفس الوقت أضدادها ؛ فلا يمكن أبداً أن يكون للعبودية وكبت الحرية اليد العليا ، مالم يكن الجبن والتخاذل والخساسة قد انتشر بين الأفراد وانعدمت الثقة بينهم . فأصبح الطريق ممهداً لهذه العبودية . ولكن إذا ازداد الضغط . انطلقت النفس الإنسانية من عقالها لتأتى بما لم تأت به من قبل ويكون فقدان الأمل فى حياة أفضل هو الذى رد إليها شجاعتها المفقودة . فى هذه اللحظة تعدم الرذيلتان كل منهما الأخرى ، ويخرج منهما أنبل ما يمكن من صلات إنسانية : الحرية المستديمة .

٩٣ — إن أفعال الكائنات الحرة ليس لها أثر إلا على كائنات أخرى حرة ، لأنه لا يوجد عالم، إلا فى هذه ، ومن أجل هذه. والأمر الذى يتفق فيه الجميع بدون استثناء هو العالم. غير أن

هذه الآثار لا تحدث فيهم إلا بالإرادة اللامتناهية التى تربط جميع الأفراد بعضهم بالبعض الآخر. وكل نداء توجهه لنا هذه الإرادة، يمثل دائماً إخطاراً لتركنا الواجب متعين . وبالتالى: فما نسميه ، فى هذا العالم بالشر ، يترتب على إسراف فى الحرية ولا يوجد إلا بهذه الإرادة ، ويوجد وينتبهون إلى وجوده لأنهم يتبينون فى مقابله معنى الواجب الذى تفرضه عليهم الإرادة . وإذا لم يكن فى الخطة العامة الأبدية لتكويننا الأخلاقى وتكوين نوعنا كله أن هذه الواجبات بالذات يجب أن تفرض علينا . فلن تكون مفروضة علينا . ولن يوجد ما تفرض علينا به ، ولن يوجد ما نسميه بالشر ومن هنا كان كل ما يحدث خير ، ويساهم فى غاية متعينة . والعالم واحد وهو وحده ممكن ، وهو عالم خير بصفة مطلقة ، وكل ما يحدث فيه يساهم فى تقدم وتكوين الأفراد وينتهى عن طريق هذا إلى تحقيق غايته الأرضية . إن هذا النظام الأعلى للعالم هو الذى نسميه الطبيعة عندما نقول : إن الطبيعة تقود الفرد إلى العمل بحكم احتياجه إلى ذلك وتقوده إلى دستور منظم بالقوانين بحكم وجود الفوضى العامة فى الطبيعة وتقوده إلى السلام العالمى بحكم فزعه من الحروب التى لا تتوقف . إن إرادتك ، اللامتناهية ورعايتك لنا يمثلان وحدهما ، هذه الطبيعة العليا . ونقع على كل هذا بالبساطة والصفاء الروحى ، عندما نرى أن حياتنا فى هذه الدنيا ما هى إلا نظاما أقيم لتنقية النفس وتكوينها أى أنها

كالمدرسة التي تهيء للخلود لأننا نلمح البساطة في كل تغير يحدث لدى الذين يحيطون بنا ، ويعترضون حياتنا نلمح تدبيرا من تدبيراتك التي يجب أن تنتهي بك إلى الخير أي عندما تتبين بقوة أن كل شيء سينتهي على أحسن وجه بالنسبة لأولئك الذين يحبون واجبهم ويعرفونك .

٩٤ — لقد عشت ، في الأيام السابقة ، في الظلمات وارتكبت الكثير من الأخطاء وأهنيء نفسي بحكمتي . وأفهم الآن فقط ، أيتها الروح العجيبة بصفة تامة ، التعاليم التي أدهشتني عندما نطقت بها ، ولو أن عقلي لم يستطيع أن يدحضها . لقد استطعت في هذه الساعة فقط أن أحيط بها في كليتها . وعمقها وأن أتبين آثارها .

٩٥ — إن الإنسان ليس نتاج عالم حسي وهدفه الأقصى من وجوده لا يمكن أن يصل إليه في هذا العالم الحسي . وغايته تتعدى الزمان والمكان ، وكل ما هو حسي ويجب أن يكون لديه علم بما هو عليه ، وما يجب أن يصير إليه بمجهوده ويجب ، كما هو الأمر بالنسبة لغايته التي هي غاية رفيعة أن يرتفع فكره بصفة عامة فوق حدود العالم الحسي . يجب أن يفعل ذلك ، إذ حيث يعيش جسده ، يعيش بالضرورة فكره ، والفكرة التي هي أكثر الأفكار إنسانية ، والوحيدة التي تلائمه ، تلك التي تمثل كل فكرة ، هي تلك التي يرتفع بها فوق هذه الحواجز ،

والى تجعل كل ما هو حسى يفقد كل واقعية ، ولا يسترعى نظر الأفراد بعد ذلك ، إلا كمجرد انعكاس لعالم فوق الحس ، وهو وحده الذى يوجد .

٩٦ — وهناك أفراد عديدون ارتفعوا بأنفسهم الى هذا المستوى ، دون أن يلجأوا إلى التأمل ، بل رجعوا فقط إلى قلبهم الكبير ، وغريزتهم الأخلاقية الخالصة ، لقد كانوا يعيشون بقلوبهم ومشاعرهم . لقد كانوا ينكرون إنكاراً تاماً ، بطريقة تصرّفهم أثر وحقيقة العالم الحسى . وفى تحديدهم لما يمكن أن يكون فيه ، من عناصر يبرهن لهم فكرهم عليها . « هناك من قالوا : « لا إن حقنا فى السماء ، فليس لنا عيش دائم على هذه الأرض ، ونحن نبحث عن مقر المستقبل » أولئك مبدؤهم الأساسى أن يموتوا فى العالم ، وأن يولدوا ثانية ، ويدخلوا ، منذ هذه الحياة فى حياة أخرى » فهؤلاء لم يعيروا ، بدون شك أقل قيمة للعالم الحسى أيضاً . وهؤلاء ، إن أردنا أن نستعمل تعبيراً مدرسياً ، مثاليين وأصحاب فلسفة أولانية ، لا مشروطة .

٩٧ — وهناك آخرون زاد تقديرهم لغريزة العمل التى لها أثرها فى العالم المحسوس . فغاصوا فى المادية بفكرهم ، ودخلوا فيها ، ولن يستطيعوا أن يرتفعوا عليها بصفة كاملة إلا باتباع

فكرهم ، وبدفع هذا الفكر إلى أقصى ما يمكن أن يصل إليه ، وعلى الرغم من ذلك ، وعلى الرغم من منتهى نقاء استعداداتهم الأخلاقية فهم سيرتدون إلى المادة . وسيكون كيانهم مسرحا لمتناقضات لا تنتهى أبداً ولا تقبل حلا . وبالنسبة لهؤلاء تصبح هذه الفلسفة التى أتبين معناها بكل وضوح الآن ، القوة الأولى التى تخلص الروح من غلافها الأرضى ، وعندئذ تنشر الروح جناحيها وترتفع فوق نفسها ، وتلقى بنظرة أخيرة إلى الغلاف الذى تخلصت منه وتذهب لتعيش وتعمل فى مجالات أرفع من المجال الأرضى .

٩٨ — إنى أبارك الساعة التى قررت فيها التفكر فى نفسى وفى غايتى ، فقد وقعت على حل لكل المسائل التى كانت تشغل بالى . إننى أعرف ما أستطيع أن ألم به ، ولا أحمل هما لما ليس فى مقدورى أن ألم به . إن الرضا يملأ نفسى ، لأنه قد أصبح يسودها الانسجام التام والوضوح الكامل . إنها تبدأ وجوداً ، جديداً ، أجمل مما كان لها .

٩٩ — إننى لا أحيط إحاطة تامة بغايتى ، فأنا لا أعرف ما يجب أن أصير إليه ، وما يجب أن أكونه ، فهذا يفوق مقدرتى على الفهم . فهناك شطر أو جزء من غايتى محجوب عنى . وراعى الأرواح وحده ، الموكول إليه أمر غايتنا ، هو القادر على رؤية

هذا الجزء . وكل ما أعرفه عن هذا الجزء أنه موجود وجوداً يقينيا ، وأنه أبدي ورائع — أما عن الشطر الذى فى مقدورى أن ألم به ، فإنى أعرفه وأعرفه جيداً . وهو أساس كل معارفى الأخرى . فنى كل لحظة من لحظات حياتى أعرف بكل تأكد ما يجب على أن أفعله . وهذه هى غايتى فى النطاق الذي يقع تحت سيطرتى . ويجب أن أتوقف عند هذا الحد ، طالما أن علمى لا يصل بى إلى ما وراء ذلك ؛ فلا يجب أن أفكر فى أن أعرف أكثر مما هو مقدر لى أن أعرفه ، غير أنه يجب أن أدخل فيما هو أبدى وأعتبر نفسى جزءاً منه . وهذا أمر يجب أن أركز كل أفكارى فيه وكذلك جهودى وجميع قواى حتى يختلط به وجودى ويذوب فيه .

١٠٠ — يجب بقدر المستطاع أن أنمى ذهنى وأكتسب معارف جديدة ، وذلك لتنمية مقدرتى على القيام بالواجب . يجب أن أريد الكثير لكى يكون من المستطاع أن يطلب منى الكثير . يجب فى كل مناسبة أن أمرن قواى وقدرتى ، لكى يجد الواجب فى آلة أكثر ملاءمة وقدرة على العمل ؛ لأنه حتى اللحظة التى يخرج فيها الأمر من شخصى إلى العالم الخارجى ؛ فأنا مسئول أمام ضميرى . يجب أن أتمثل — بقدر ما يكون ذلك فى مقدورى — فى نفسى الإنسانية بتمامها ، وذلك لا من أجل الإنسانية فى ذاتها ، إذ لا قيمة لها فى ذاتها ، ولكن

لكى أمثل من جديد فى الإنسانية الفضيلة التى وحدها لها قيمتها فى ذاتها، عندما تصل إلى درجة عليا من الكمال. يجب أن أعتبر نفسى بكليتى — أى جسما وروحا — وهذا هو اعتبارى الوحيد، أننى الوسيلة للقيام بالواجب. يجب أن أشغل نفسى بالقيام به، ويكون فى مقدورى أن أقوم به فى الحدود التى تقع تحت سيطرتى، ولكن عندما يخرج نداء الواجب من نطاق شخصى ليدخل فى العالم، بشرط أن يكون نداء قد نفذته بالفعل، وبشرط أن يكون فى فعلا وعى طاعته — وطاعته هو فقط — عندما يحدث ذلك ، فلا يجب أن أعبأ به بعد ذلك، لأنه أى الواجب يكون قد ترك نطاق شخصى ليكون بين يدى الإرادة الأبدية. واستمرار اهتمامى به سيكون بدون جدوى ويعبر عن عدم إيمان وعدم ثقة بهذه الإرادة. فلا يجب أن أفكر أبداً فى أن أحكم العالم بدلا من هذه الإرادة منصتا بذلك إلى صوت حكمتى المحدودة، لا إلى صوت ضميرى، أى أن أحل محل النظرة الشاملة التى تحيط بالعالم بأسره - نظرة فرد محدود الأفق - إذا فعلت ذلك فسأخرج من نطاق الإرادة أى من نطاق الكائنات الروحية.

١٠١ — وكما أننى أحترم ، بهدوئى وخضوعى ، هذا النظام الأعلى ، فيجب بأفعالى أن أحترم حرية الكائنات الأخرى خارج ذاتى . فالأمر ليس أن أعرف ما يجب عليهم أن يفعلوه حسب مفاهيمى ؛ ولكن أن أعرف ما يجب على أنا أن أعمله

لأجعلهم يقررون فعله . ولكن لا أستطيع أن أريد أن يكون لى أثر على معتقداتهم وإرادتهم إلا بقدر ما يسمح لى بذلك النظام الاجتماعى وموافقتهم لى عليه . وعلى العموم فلا أستطيع فى أى حالة من الأحوال أن أؤثر على قواهم وظروفهم دون أن أؤثر على اعتقادهم وإرادتهم . ويفعلون ما يفعلون على مسئوليتهم ، طالما أنه ليس لدى الوسيلة ، ولا الملكة لكى أمنعهم من ذلك ، والإرادة الأبدية هى التى تدبر كل شىء على أحسن وجه . إن ما يهمنى هو أن أحترم حرية هذه الكائنات الأخرى ، بدلا من أن أمنع أو أوقف ما يبدو لى أنه مزعج وسيء فى الاستعمال الذى يحققونه لحريتهم .

١٠٢ — إننى أرتفع بنفسى إلى وجهة النظر هذه ، وإنى لمخلوق جديد . وجميع علاقاتى بالعالم الآخر قد تغيرت . وجميع الخيوط التى ربطتنى إلى الآن به ، أى ربطت روحى بهذا العالم . وكانت تجعلنى أتتبع جميع خطواته قد انقطعت إلى الأبد ، وإننى لحر ، هادىء ، ساكن ، إننى دنياى الخاصة بى ولم أعد أتبين الأشياء وعلاقاتها بقلبى بل بعينى . وعيناى نفسهما أصبحتا تعتبران نفسيهما حرتين ، وهما تغوصان فى الأخطاء والنقائص إلى أن تصلا إلى الحقيقة والجمال . وهكذا تنعكس الأشكال صافية هادئة على سطح المرآة الساكن .

١٠٣ — لم يعد فى قلبى مكان للحرج ، والخلط ، وعدم اليقين

والشك والقلق ، ولم يعد فى قلبى مكان ، للحزن ، والأسف والرغبة . لم يعد هناك إلا شىء واحد أريد أن أعرفه وهو : ماذا يجب أن أفعل ؟ وهذا أعرفه دائماً دون أن أقع فى الخطأ . وفيما عدا هذا ، فلا أعرف شيئاً ، وأعرف أننى لا أعلم شيئاً . لقد تثبتت قدماى بقوة فى هذا الجهل وإنى لأمتنع عن التفكير ، والنقاش والاشتباك مع نفسى فيما يتعلق بما لا أعرفه ؛ فلم يعد فى مقدور أى شىء فى هذا العالم أن يثيرنى ، بأن يسبب لى فرحا أو حزنا . إننى أنظر إلى جميع الأحداث ببرود وعدم اكتراث دون أن أتأثر بها ، لأننى أعلم أنه ليس فى مقدورى أن أشرح أياً منها ، ولا أن أبين صلتها بما يهمنى فيها . إن كل ما يدخل فى نطاق العالم الأبدى وأعرفه فهو خير . هل يوجد فى هذا المجال شىء عبارة عن منفعة خالصة أو مجرد وسيلة لاستئصال شر موجود ، ويكون لكى يوجد فى — بطريقة أو بأخرى — اللذة ؟ إنى لا أعرف شيئاً عن ذلك . إن ما أعرفه هو أن كل شىء ينجح فى هذا العالم ؛ وهذا يكفينى ويملؤنى ثقة لا تتزعزع . ولكن الذى يكون بذرة أو زهرة أو ثمرة فى هذا العالم ؛ فلا أعلم عنه شيئاً .

١٠٤ — إن الشىء الوحيد الذى يهمنى أن العقل والأخلاقية تتقدمان فى نطاق الكائنات العاقلة . واهتمامى بالتقدم نفسه من أجل ذاته فكونى آلة هذا التقدم ، أو غيرى هو الآلة ، وكون

فعلي هو الذي ينجح أو فعل شخص آخر ، أو يمنع فعلي ، فهذا أمر لا يهمني في قليل أو كثير . فإنني أعتبر نفسي دائما اعتباراً واحداً وهو أنني آلة يستخدمها العقل للوصول إلى هدفه . وهذا الاعتبار وحده هو الذي يجعلني أقدر نفسي ، وأحبها ، وأهتم بها . ولا آمل في نجاح فعلي إلا في نطاق تحقيق هذا الهدف . وإنني أنظر لجميع حوادث العالم من هذه الزاوية وفقط منها ، ولا يهمني أن أكون مصدر هذه الحوادث أم لا ، أو أن أكون هدفها المباشر أم يكون آخرون هدفها . إن صدري مغلق لكل ما يمس شخصي من إهانات أو اعتزاز باستحاقاقات خاصة ؛ فقد اختفت شخصيتي منذ زمن طويل وتلاشت في تأملها للهدف .

١٠٥ — فإن بدا أنه يجب إخماد أنفاس الحق ، وأنه يجب استئصال الفضيلة من العالم ، وإن بدا أن شطط العقل والرذيلة هما المسيطرتان بقوة ليكونا العقل الحقيقي والحكمة الحقيقية وإن بدا أنه في اللحظة التي كان يأمل جميع الأفراد فيها أن تتدخل الإنسانية في مرحلة أفضل مما كانت عليه فإذا بكل شيء يصبح أسوأ مما كان ؛ وإذا كان العمل الذي ابتدأ بداية حسنة جداً وبنى على ذلك الرجال الأحياء أجمل الأماني يتحول فجأة وبدون سابق إنذار إلى عمل مخز جداً ، إذا حدث كل ذلك فلن أتزحزح عن قراري وأضل طريق ؛ كما أنني لن أهتز أيضاً إذا سارت الأمور على أحسن ما يرام وبدا أن الثقافة تزداد وتزدهر ، وأن

الحرية والاستقلال قد طفرا طفرات وأن الأخلاق قد تهذبت وأن روحا مسالمة قد أخذت تنتشر بين الأفراد، ويزداد تعاونهم وشعورهم العام بالعدل؛ فلن يزيد هذا من تقديرى؛ أن كل شىء قد نجح الآن. وأن لى الحق أن أترك نفسى لعدم المبالاة، والتكاسل والأمن. هكذا تتمثل الأشياء لى، أو هى هكذا فعلا بالنسبة لى؛ وفى كلتا الحالتين. وكما هو الأمر فى جميع الحالات الممكنة. فإننى أعرف ما علىّ فعله. ولا شىء غير هذا يزعجنى، لأننى لا أعلم شيئا فيما عدا ذلك. فالحوادث التى تكون بالنسبة لى ذات أثر محزن لنفسى، يمكن أن تكون فى التدبير الإلهى، أقرب الوسائل إلى إحداث أحسن النتائج. ومن الجائز أن تكون هذه المعركة بين الخير والشر هى آخر المعارك. ومن الجائز أن يثبت فشلها. ومن الجائز أيضا أن تقوم هذه الحوادث السارة لى، على أسس يشك فى أدائها إلى الخير، فما أعتبره مثلا تقدما للثقافة: ما هو إلا سفسطة وضيق بجميع الأفكار، وما أعتبره مثلا استقلالا ما هو إلا حرية غير مباحة، وما أعتبره مسالمة ما هو إلا ضعف وتخاذل. والحقيقة أننى لا أعرف شيئا فيما يتعلق بكل هذا، ولكن من الجائز أن يكون الأمر كما ذكرت، فلن أكون على حق إن حزنت لما حدث فى الحالة الأولى وفرحت لما وقع فى الحالة الثانية. غير أننى على علم بشىء واحد: وهو أننى أوجد فى عالم الحكمة والخير الأعلى اللذين يدخلان بى فى التدبير

الأعلى وينفذان أمره دون ضلال . . وهذا الاعتقاد هو الذى يوجد فىّ الهدوء والسكينة والسعادة المطلقة .

١٠٦ — وإذا حدث وتقدمت كائنات حرة مهيأة للتعقل والأخلاقية ، لمحاربة العقل وعملت بكل قواها على نصرة الانحراف والرذيلة ، فلن أفتقد هدوئى ، ولن أعرض نفسى للغضب والاشمئزاز إلا لعمى بصيرتهم الذى جعلهم يكرهون الخير لأنه الخير ويفضلون الشر لمجرد حبهم للشر. هذا العمى وحده هو الذى فى مقدوره أن يثير غضبى ، ولكن لا يمكن أن أنسب هذا الأمر لأى كائن يتمتع بصفة الإنسانية ، لأننى أعلم أن ليس له وجود فى الطبيعة الإنسانية . إننى أعلم ذلك بالنسبة لجميع أولئك الذين يتصرفون على هذا النحو ، فإنه لا يوجد فى اللحظة التى يتصرفون فيها ، لا خير ، ولا شر ، ولكن فقط ماهو محبب ، وما هو غير محبب ،وإنهم لا يتصرفون على العموم بسلطتهم الخاصة بهم ، ولكن حسب سلطة الطبيعة ، فإنها طبيعتهم وليسوا هم أنفسهم ، تلك الطبيعة التى ، بكل قواها تبحث عما هو مستحب ، وتهرب مما هو غير مستحب دون أن تشغل نفسها بمعرفة ما إذا كان هذا خير أو شر . ومنذ اللحظة التى ، بكل قواها تبحث عما هو مستحب وتهرب مما هو غير مستحب . دون أن تشغل نفسها بمعرفة ما إذا كان هذا خير أو شر . ومنذ اللحظة التى هم فيها على ما هم عليه ، فلن يستطيعوا أن يفعلوا شيئاً غير ما يفعلون . إننى أعلم ذلك ، ولا أفكر

بالمرة فى استنكاره والاشمئزاز من الضرورة أو الطبيعة العمياء التى لا تعرف المسئولية . والحقيقة إن خطأ هؤلاء الأفراد عبارة عن أنهم على ماهم عليه ، وبدلا من أن يكونوا أحرارا ولهم شخصيتهم يتركون أنفسهم ينزلقون مع الطبيعة العمياء .

١٠٧ — هذا فقط يثير سخطى ، ولكننى عندئذ أواجه المطلق الذى لا يفهم ، فليس فى مقدورى أن أهاجمهم على أنهم ليسوا أحرارا إلا إذا افترضت أنهم كانوا أحرارا ليجعلوا من أنفسهم أحرارا . أريد أن أوجه غضبي إليهم ، ولكننى لا أجد مبرراً لهذا الغضب ، فما هم عليه فى الواقع لا يستحق غضبي وما يستحق غضبي ، فليسوا هم عليه . بل وإن يستحقوا ذلك حتى ولو كانوا عليه . وسينصب غضبي على لاشيء . ويجب علىّ حقيقة أن أعاملهم دائماً وأحدثهم ، كما لو كانوا موجودين فى االواقع . وعند مواجهتهم يجب أن أفترض دائماً الشيء الوحيد الذى يضعنى فى مقابلهم وينتهى بى إلى الدخول فى صلات وعلاقات معهم . وهو فعلى . فالواجب يلزمنى فيما يتعلق بهؤلاء الأفراد بمفهوم مضاد لما يقدمه لى التفكير . ومن الجائز أن يحدث إلى الآتى : سأعتبرهم أحرارا وسأهاجمهم بشيء من السخط لكى يلهبهم هذا السخط ضد أنفسهم ولكن لن يستطيع

فكرى أن يشعرنى بهذا السخط ، بل ستشعرنى به شخصيتى كرجل يعمل ، وكرجل اجتماعى لا يرتاح إلى الرذيلة والانحراف . أى كرجل يهمه الغير ولا يكرس وقته كله للتأمل .

١٠٨ — قد تصيبنى الآلام الجسمانية ، والقلق ، والأمراض ، فهذا أمر جائز وليس فى مقدورى تفاديه لأن هذا كله من أعراض طبيعتى . وطالما أنى فى هذا العالم الدنيوى فأنا طبيعة ، ولكن هذا كله لن يحزننى . إذ أن ذلك لا يمس إلا الطبيعة التى لى معها علاقات طارئة . ولا يمسنى أنا نفسى ؛ إذ أننى كائن متعالى على الطبيعة . والنهاية الأكيدة لكل ألم وكل استعداد للألم هى الموت . والموت هو أهون الأعراض التى تعترينى والتى يعتبرها الرجل العام من المصائب . إننى لن أموت بالنسبة إلى نفسى ولكن بالنسبة للآخرين . أى بالنسبة للأحياء الذين اختطفنى الموت منهم . وساعة الموت بالنسبة لى هى ساعة تولد حياة جديدة عظيمة .

١٠٩ — وعلى هذا النحو ، فعندما أكون قد أغلقت قلبى أمام كل رغبة أرضية ولم يعد قلبى يتعلق بشىء فان . فيبدو العالم أمام عينى فى صورة متغيرة . لقد اختفت الكتلة الميتة الثقيلة التى كانت فقط تملأ الفضاء أمامى ، وحل محلها التدفق الأبدى للحياة ، تدفق القدرة والفعل ، تدفق الحياة الأولى ، حياتك أنت ،

أيها الكائن اللامتناهى ، لأن كل حياة هى حياتك . ولا يدخل في مملكة الحق إلا من استنار قلبه بنور الدين .

١١٠ — إننى قريب منك ، وقريب من كل ما ألمحه حولى . فكل شيء فيه حياة ، وكل شيء له روح . وكل شيء ينظر إلى بأعين ملائكية ، ويتحدث إلى قلبي بصوت روحانى . إننى موزع بين الكائنات على اختلافها ؛ ومع كل فأنا منفصل عنها . إننى أرى نفسى من جديد فى كل الأشكال الخارجية . وانعكس فيها كما تنعكس الشمس الساطعة التى تنكسر أشعتها على نقط مياه الندى .

١١١ — إن حياتك ـ كما يستطيع الكائن المتناهى أن يتصورها ـ إرادة ؛ تخلق نفسها بنفسها وتتمثل نفسها بنفسها . وقد جعلت نفسها حسية وأخرجتها فىّ بأشكال مختلفة . وقد كنت من بين الذين مرت بى أشكالها التى تندمج مع الطبيعة وتتلاشى فيها ، هذه المادة التى تخلق نفسها بنفسها وتكون نفسها تتخلل عروقى وعضلاتى ثم تخرج خارج ذاتى كل ثرائها فى الأشجار والنباتات والحشائش . وهذه الحياة المتدفقة المتصلة تنساب فى أشكالها جميعاً حيث يكون فى مقدور عينى أن تتبعها . فى بقاع العالم على اختلافها وتبدولى فى صورها المختلفة مماثلة للقوة نفسها ، التى تكوّن بها — بطريقة مجهولة منى — جسمى الخاص بى وعندئذ تنتفض هذه

الحياة بحرية وتقفز وترقص ، بحركة تخلقها بنفسها فى الحيوان وتتمثل فى كل جسم جديد كدنيا أخرى خاصة وجدت خصيصا لها هذه القوة نفسها هى التى تشعرنا بوجودها ، دون أن ترى وتتحرك فى أعضائى الخاصة بى . إن كل ما يتحرك يخضع لهذه الدفعة العامة . لهذا المبدأ الأوحد ، لكل حركة تقود إلى الهزة المتسقة من طرف العالم إلى طرفه الآخر : إن الحيوان يطيع دون حرية ، بينما أنا — الذى منه تبدأ الحرية فى العالم المرئى ، ودون أن يكون أساسها فىّ — أطيع بحرية .

١١٢ — إن حياتك التى تكوّن ماهيتك ، على نحو ما يتبين ذلك للكائن الفانى ، حياتك التى تربط الأرواح بعضها بالبعض الآخر كالهواء أو كالأثير الذى يملأ الفراغ ويضم بذلك الموجودات كلها . لأنها تقع فيه ، وهى على العموم رباط يصعب على العقل فهمه ، ولكنه واضح وثابت أمام الروح . ولذلك يسير الفكر مع الروح ليقع معها على ما تقع عليه من حقائق فيدخل صدور الأبرياء ليخرج منها وقد تخلص من شوائب المادة فيبدو أكثر نقاء وهذه أعجوبة تجعل الإنسان لا يقع على نفسه ، ولا يفهم نفسه ويحبها ، إلا فى شخص فرد آخر . ولا توجد روح إلا إذا انبثقت من الأرواح الأخرى ، والأفراد لا يوجدون كل بذاته ، ولكن توجد إنسانية ، وتختفى المشاعر الفردية ويحل محلها شعور عام واحد . وبفضل هذه الأعجوبة ينتقل تقارب الأرواح

واحتياج كل منها إلى الأخرى من العالم الغير مرئى إلى العالم المرئى في صورة محسوسة يمثلها الجنسان : الإناث والذكور اللذان سيتحابا حتى لو انقطعت بينهما كل علاقة روحية ، ويترتب على هذه الصورة صور عدة أخرى مثل حب الآباء للأبناء والأبناء للآباء وحب الإخوة والأخوات بعضهم لبعض . كما لو كانت هذه الأرواح تصدر كالأجسام من نفس الدم أو كأنها أفرع وزهور تنبت على جذع شجرة واحدة . . وهكذا تحيط الأرواح بالعالم بأسره ويمكننا أن نقول : إن شعور الكراهية الذى يوجد بينهم أساسه احتياجهم الى الحب . ولا توجد عداوة إلا لأن الحب قد رفض .

١١٣ — هذه الحياة الأبدية ، وهذه الحركة التى لا تتوقف فى جميع مكونات العالمين:الطبيعى ، والأخلاقى ، أراها فيما يسميه الآخرون بالجمادات . إننى أرى هذه الحياة تنمو وتزدهر باستمرار وتتجه بالتدريج نحو الروحانية . ويصبح العالم بالنسبة لى لا هذه الدائرة المغلقة وحسب، هذه اللعبة التى تتجدد بلا توقف . أو هذا الوحش الذى يلتهم نفسه ليوجد نفسه من جديد . ولكنه عالم روحانى طبعته الروح بطابعها ويسير سيره المنتظم المتصل نحو الكمال المتزايد ، حسب خط مستقيم يختفى فى اللامتناهى .

١١٤ — إن الشمس تطلع ثم تغرب والنجوم تظهر وتختفى

وكل الكواكب تسير فى أفلاكها وكلها لا تبقى على ما كانت عليه عند اختفائها ، والأمر بالمثل بالنسبة لمصدر الحياة المضىء حيث يوجد تقدم وحياة ، فكل ساعة تمر ، وكل صباح يطلع علينا وكل مساء ينصرم يجلب للعالم ازدهاراً جديداً وحياة جديدة وحب جديد يتحقق له رويداً رويداً كما لو كان يتساقط نقطة نقطة من الأفق ، كتساقط رذاذ الندى من السحب الذى يحفظ هذه الحياة وينعشها .

١١٥ — إن كل موت يحدث على الأرض هو مولد حياة جديدة . والموت هو قمة الحياة. ولا يوجد فى الطبيعة أبداً مبادىء تقتل ، لأن الطبيعة حياة بصفة مطلقة . وليس الموت هو الذى ينهى الحياة ولكن تنهيها حياة أخرى جديدة تختبىء خلف القديمة وتريد أن تنطلق لتثبت وجودها . إن الموت والولادة ماهى إلا عراك الحياة مع نفسها ، لكى تظهر نفسها بطريقة أكثر جمالا ،وأكثر اتفاقا مع نفسها . . وهل يمكن أن يكون موتى شيئا مخالفا لهذا الذى ذكرته — موتى أنا الذى لست مجرد نتاج للحياة ، ولكننى معقل الحياة الأولى الوحيدة الحقيقية . أى الحياة على حقيقتها ؟ إنه لمن المستحيل قطعا أن تستطيع الطبيعة إعدام حياة لا تبدأ من نفسها ، الطبيعة التى لا توجد إلا بسببى ، بدلا من أن أوجد بسببها .

١١٦ — وليس فى مقدور هذا التمثل أن يفنى حياتى الطبيعية ،

أمام أعين الكائن المتناهى ، والحياة الداخلية الغير مرئية . إذ لو كان الأمر كذلك لوجب أن يكون فى مقدورها إفناء نفسها التى لا توجد إلا بسببى فى الوقت الذى لا أوجد فيه من أجلها ، وهى تقتلنى لأنه عليها أن تعطينى حياة جديدة . ولا تختفى حياتى الحالية إلا أمام حياتى العليا . وما يسميه الإنسان بالموت ، ما هو فى الحقيقة إلا ظهور حياة جديدة . وإذا كانت الكائنات العاقلة التى رأت النور لا تموت ، فلن يكون هناك ما يدعو إلى تخطيط سماء جديدة وأرض جديدة . والخطة الوحيدة التى يمكن أن تكون لهذه الأرض هى :

أن العقل يتحقق فى هذه الحياة الدنيا ونتمثله فى نطاقه المحدود ولا نتعدى حدوده إلا بالوفاة ؛ فنتخطى بذلك بكل عظمة حدوذ هذا العقل نفسه ، وكل مجال تحده . إن ظاهرة الموت هى الخيط الذى يسمح بالمروق إلى حياة جديدة سأعيشها ، إلى حياة ستكون حياتى .

١١٧ — إن كل كائن من نوعى ، يخرج من المجتمع الأرضى ، لا يمكن لفكرى أن يعتبره معدوماً ؛ لأنه حى يرزق مثلى — وهو يجذب فكرى معه إلى ناحيته . إنه ما زال موجوداً ، وما زال له حق فى الحياة . وإذا توفى بكيناه فى هذا العالم ، بينما يبتهج العالم الآخر لولادة رجل جديد فيه . إننى لأنتظر ساعتى

بنفس مطمئنة وقلب فرح ، لأنى سأتبع أولئك الذين دخلوا الى العالم الآخر . وهذه الوفاة ستسبب فى الوقت نفسه ، الحزن العميق لمن سأتركهم .

١١٨ — وهكذا يختفى من أمام نظرى ويتلاشى العالم الذى كنت أعجب به منذ لحظة . على الرغم من الحياة والنظام والثراء الذى وقعت فيه عليه ، فهو مجرد حاجز يحجب عنى عالماً آخر ، كاملا كالا ، لا يتناهى ، ويخفى عنى البذرة التى ستنبت هذا العالم الآخر . والإيمان هو الذى يخترق هذا الحاضر ، ويبعث الحياة فى هذه البذرة ، ولا يرى فيه إيمانى شيئاً محدوداً وإنما شيئاً ينتظر التحديد .

١١٩ — هكذا أعيش ، وهكذا أنا ، ساكن ، صلب ، كامل ، وبى قابلية للخلود ، لأن هذا الكائن ليس كائناً ، زائداً عنى ، وإنما هو كيانى الخاص بى ، الواحد ، الحقيق ، إنه ماهيتى .

انتهى الكتاب

المراجع ــ الفهارس

١ ــ مؤلفات فيشته .

٢ ــ مراجع عن فيشته ومذهبه .

٣ ــ مصادر ترجمة الفيلســوف فيشته والتعريف بأصول مذهبه .

٤ ــ كشاف المصطلحات الفلسفية .

٥ ــ كشاف الأعلام .

٦ ــ فهرس الموضوعات .

١ ـ مؤلفات فيشته مصنفة حسب المواد

أولا : مؤلفاته فى الفلسفة النظرية :

— Critique de l'Enesidème de Reinhold. 1792.

— Du concept de La Doctrine de la science. 1794.

— Fondements de la doctrine générale de la science. 1794.

— Prêcis de la doctrine générale de la science avec appendice sur la dignité de L'homme 1794.

— Deux introductions à la doctrine de la science. 1797.

— Exposition de la doctrine de la science 1801.

— De la Destination de l'homme. 1800.

— Rapport clair comme le jour sur la nouvelle philosophie. 1801.

— Réponses à Reinhold. 1801.

— Les données de la conscience 1810.

— Precis général de la doctrine de la Science. 1810.

ثانيا : مؤلفاته فى الأخلاق والسياسة :

— Fondements du droit naturel d'après les principes de la doctrine de La science 1796-99.

— L'Etat commercial fermé. 1800.

— Le Système de la morale d'après Les principes de la doctrine de La cience. 1798.

— La Politique ou du rapport de L'Etat primitif. au règne de la Raison. 1813.

ثالثا : مؤلفاته فى فلسفة الدين :

— Essai d'une Critique de toute Révélation. 1792.

— Du fondement de notre foi en un gouvern-ement divin du monde. 1798.

— Appel au Public contre l'accusation. d'ath-éisme 1799.

— Defense judiciaire contre l'accusation d'ath-éisme 1799.

— Instruction pour la vie bienheureuse. 1806.

رابعاً : مؤلفاته فى الفلسفة الشعبية :

— Demande en restitution de la liberté de pensée. adressée aux princes de l'Europe. 1793.

— Observation pour. servir à rectifier le jugement du Public sur La Révolution française 1793.

— Quelpues leçons sur la destination du savant. 1794.

— De L'Essence du savant. 1805.

— Les traits caracteristiques du siecle present. 1804.

— Discours à la Nation Allemande 1808.

— Fragments politiques. 1807—1813.

— Mélanges et ecrits divers. 1793 - 1811.

٢ — مراجع عن فيشته ومذهبه

1. M. Boucher : Le sentiment national en Allemagne. Paris. 1947.

2. E. Brehier : Histoire de la philosophie. Paris.

3. CH. Chabot : Préface à la traduction

française des Discours par J. Molitor, Paris 1923.

4. J. Droz : L'Allemagne et La Révolution française, Paris 1949.

5. Ehrard : Les conceptions pédagogiques fondamentales de pestalozzi et de Fichte. 1908.

6. H. G. Engelbrecht : Fichte. A study on his political writings, New-york, 1933.

7. M. Gueroult : L'èvolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte (thèse, Paris, 1929).

8. M. Gueroult : Fichte et Xavier-Léon. (t. CXXXVI, pp. 170—207, de La Revue Philosophique, avril, juin 1946).

9. M. Gueroult : Fichte et la Revolution française (Revue Philosophique, t. CXXVIII, septembre-decembre 1939; sur les Discours en particulier. pp. 304—320).

10. M. Rouché : Vicissitudes du sens de l'universel en Allemagne (Revue de Psychologie des peuples 1951, n°. 4).

11. M. Rouché : L'évolution du patriotisme allemand de 1750 à 1815. (Etudes Germaniques, avril-septembre 1948, pp. 223—232).

12. E. Vermeil : L'Allemagne, Essai d'explication, Paris, 1945.

13. Victor Basch : Les Doctrines politiques des Philosophes classiques de l'Allemagne, Paris, 1927.

14. Xavier-Léon : Fichte et son temps, 3. vol, Paris, 1922 — 1924 — 1927.

وتوجد دراسات أخرى عديدة عن فيشته ومذهبه باللغة الألمانية ..

---

٣ — مصادر دراسة ترجمة

الفيلسوف فيشته والتعريف بأصول مذهبه :

1 — Carnot : L'Allemagne avant l'invasion française.

2 — Encyclopeadia Britanica. vol. 10.

3 — Journal Philosophique. tome III.

4 — Max Rouché : Introduction aux Discours à La Nation Allemande. "traduction française par" S. JANKELEVICH. Paris. Edition Montaigne.

5 — Mornet : Les Origines intellectuelles de la Révolution française.

6 — Pierre Larousse : Grand Dictionnaire Universel XIX. em siecle. Tome 8.

7 — UEBER WEG / HEINZE GRUNDRISS DE PHILOSOPHIE 1951. Bd. 4.

٤ ـ كشاف المصطلحات الفلسفية

A

absolu	مطلق
abstrait	مجرد
absurde	محال
accident	عرض
acte	فعل
actif.	إيجابي . فعال
anéantir	يعدم
axiom	بديهية

C

concept	تصور
création	خلق
connaissance	المعرفة
conscience	وعي أو ضمير

D

determinable	قابل للتعيين
determination	التعيين

determiné	متعين
divisible	قابل للتجزئه
durable	مستمر أو قائم

E

engendrer	يوجد ، يولّد
espace	الحيز . الفضاء
esprit	الروح
étendre	يبسط
étendu	الإمتداد
évolution	التطور
existence	الوجود
experimental	تجريبي

F

fait	واقعة
fiction	تمويه
fini	المتناهي
force formative	القوة النامية
formule	الصيغة

G

géneral	عام
génetique	موجد خلاّق

H

humanité	الانسانية
hypothèse	الفرض

I

idéal	مثالى
idéalisme	المثالية
idée	الفكرة
identité	الهوية . الذاتية
illusion	وهم
impression	انطباع
s'incliner	يميل
indétermination	اللاتعين
indeterminé	لامتعين
indivisible	غير قابل للقسمة
immédiat	مباشر
infini	لامتناهى
intellectuel	عقلى
intuition	حدس
intuitive	حدسى

J

juxtaposer	يتجاور

L

liberte	حرية
limitation	تحديد
limiter	يحد
logic	منطق

M

materialisme	المادية
médiat	غير مباشر أو تابع أو مشروط
le moi	الأنا
moral	أخلاق
moralité	الأخلاقية

N

nature	الطبيعة
néant	العدم
nécessité	الضرورة
négation	النفي
non-moi	اللاأنا
notion	معنى — مفهوم

O

objectif	موضوعي
objectivité	الموضوعية

objet	موضوع أو شيء

P

passif	منفعل
pensée	الفكر
perceptible	قابل للإدراك .
perception	إدراك
perçu	مدرَك
phénomène	ظاهرة
physique	طبيعي
poser	يضع
positif	موضوعي
possible	ممكن
pratique	عملي
primitif	أولى — بدائي
proprieté	خاصية
principe	مبدأ — أصل

R

radical	أصلي
raison	عقل
rapport	علاقة — صلة
rationel	عقلي

réalism	الواقعية
réalité	الواقع
réel	واقعى
représentation	تمثل

S

scholastic	مدرسى
Scepticisme	الارتيابية
sensation	الحس
sensibilité	حساسية
spirituel	روحى
spontanéite	التلقائية
subjectif	ذاتى
subjectivité	الذاتية
sujet	الذات العارفة أو الفاعل
systeme	نسق

U

univers	العالم ، الكون
universel	كلى

V

vérité	الحقيقة
vertu	الفضيلة
volonté	الإرادة

٥ ـ كشاف الأعلام الواردة بالكتاب

٦ — فهرس الموضوعات

تنبيه : وقعت بعض الأخطاء المطبعية سهواً فتركنا التنبيه عليها لفطنة القارئ الكريم ومن أهمها صوابه كما يأتى :

ص ٢٩ س ٣ فى صورة ، ص ٣٤ س ١٤ فأحياء وهى ، ص ٤١ س ٣ للذات العارفة

سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

أسماء الكتب التى ظهرت فى هذه السلسلة :

١ ـ المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالى مع مقدمة مستفيضة عن قضية التصوف	(الطبعة الثالثة مزيدة ومنقحة) للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
٢ ـ فلسفة ابن طفيل. ورسالته «حى بن يقظان»	للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
٣ ـ الفيلسوف المفترى عليه «ابن رشد» (نقد)	للأستاذ الدكتور محمود قاسم
٤ ـ التصوف عند ابن سينا (نقد)	للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
٥ ـ التفكير الفلسفى فى الإسلام (جزءان)	الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
٦ ـ مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة لابن رشد مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام	للأستاذ الدكتور محمود قاسم
٧ ـ جمال الدين الأفغانى «حياته وفلسفته»	الأستاذ الدكتور محمود قاسم
٨ ـ الإسلام بين أمسه وغده	الأستاذ الدكتور محمود قاسم
٩ ـ كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستانى (القسم الأول)	تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران
١٠ ـ كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستانى (القسم الثانى)	تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران
١١ ـ أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى	للدكتور محمد على أبو ريان
١١ ـ فيشته وغاية الإنسان	للدكتورة فوقية حسين محمود

ص
٤٠

مطبعة مخيمر بالقاهرة ت ٤٧١٩٣